زهرة الآس في فضائل العباس



أبحاث مهداة إلى عميد الأدب المغربي

الدكتور عباس الجراري

بمناسبة عيد ميلاده الستين

(1937 - 1997)

الجزء الثالث

القسم الثاني

أبحاث في :

* الأدب المغربي.
* الأدب الأندلسي.
* االثقافة العربية الإسلامية.

ظاهرة المولد النبوي الشريف بالمغرب: هوية وتأصيل

عز الدين السلاوي*

تصدير:

ينحصر هذه الدراسة في المغرب الأقصى، حيث يعيش شعب أصيل، من بين فضائله الكثيرة، أن الإسلام ثابت في أهله حتى تقوم الساعة، وأن أرضه ثغر نصر وعزة[1].

إن قطرا هذه مكانته وصفاته، لهو قطر كان وسيظل وفيا لرسول الله (ص)، متفانيا في حبه، محافظا غيورا على شعائر الإسلام، منتهجا شرع الملة الحنيفية السمحاء، حيث شكل الاهتمام المقصود بالمولد النبوي الشريف لدى المغاربة على امتداد تاريخهم السياسي والاجتماعي والأدبي، زيادة في تأكيد المعالم الأساسية للأصالة المغربية، وإسهاما في المكونات العالية للهوية المغربية، وكل ما يمكن أن يتصل بهما؛ من حيث ربط المغاربة "الفاعلية" الدينية بما تتضمنه من رقابة نفسية وعقلية بـ"المفعولية" الإجتماعية والخلقية والأدبية، على نحو يحقق التوازن الصحيح بين رغبات الفرد ومتطلبات الجماعة، ومن ثم:

(*) أستاذ جامعي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة المولى اسماعيل، مكناس.

1 ـ كان الإسلام في المغرب ـ وما زال ـ إسلام تشرّع عقيدة وسلوكا في معناهما العميق، وليس إسلام المنظمات والمؤسسات الدينية التي خرجت بالإسلام إلى مرحلة غائمة من التجريد والتعميم والتطرف.

2 ـ كان المراد من حرص المغاربة على إقامة المولد النبوي ومهارتهم فيه، هو توجيه القيم المجتمعية على المستوى العام توجيها دينيا وسياسيا، وعلى المستوى الخاص توجيها خلقيا وأدبيا. ولقد إستبد التوجيهان معا بمضامين المدائح النبوية عامة، وبمديح السلاطين خاصة، حتى ليبدو شعر النبويات بجميع ألوانه زاخرا "بالنداءات".

3 ـ وكان من الطبيعي أن يجسد المولد النبوي في تلكم المنظومة ثمرة نضج الرغبة الجماعية، التي توصل الحواس باللذة الروحية العظمى، التي يغنمها الخاصة والعامة ليلة المولد ساعة انخراطهم في "إنشاد" المدائح النبوية والمشوقات إلى الحرمين الشريفين، والزهديات والوعظيات والأذكار[2] ....، من حيث كان المغاربة يقومون القيم والسلوك والمعرفة والإبداع على أسس خلقية.

المولد والرؤية الكونية:

إن مقاربة بعض المعالم الشاخصة للرؤية الكونية في المولديات، لتستدعي إعادة إنتاج بعض أسئلة التاريخ إنتاج قيمة من مثل: إلى أي عهد تعود أوليات الإحتفال بهذا الموسم الشريف؟ وهل حاكى المغاربة غيرهم في إعلان الدعوة إلى العناية الفائقة بذكرى مولد الرسول؟ أو أنهم ابتدعوها ابتداعا كرد فعل لحضور إيمان ديني عميق، ووعي اجتماعي رفيع؟ وهل يمكن اعتبار إقبال المغاربة على إحياء المولد قديما "صحوة" إصلاحية دينية مبكرة، متفاعلة مع فكرهم وثقافتهم، بوصفهم أهل إفراط في طلب الشرع وأهل قدوة في الفقه؟[3].

إن مقاربة بعض هذه الأسئلة على نحو يصيب غايات الهوية والتأصيل، تحتم التوسل بالتاريخ، باعتباره عنصرا استدلاليا على العديد من الوقائع، التي تتغير دلالتها المكانية والزمانية بتبدل سياق سلطتها المرجعية السياسية والإجتماعية والأدبية كذلك.

ولابد من الرجوع إلى الماضي، ولوبإشارات دالة سريعة، عندما لم يكن من اللائق دينيا تشريع الإحتفال بالمولد الشريف في عصر النبوة والخلفاء الراشدين[4]. كما أن موانع سياسية واجتماعية حالت دون التفكير في اتخاذه عيدا دينيا في عهد الأمويين والعباسيين[5].

ثم إن ملوك بني بُوَّية، رغم مغالاتهم في التشيع لآل البيت، لم يفكروا في إحياء ذكرى مولد الرسول (ص)، مع أنهم اعتنوا بعيد الغدير ويوم عاشوراء[6].

ولذلك ربما تكون فكرة الاحتفال بالمولد النبوي قد انطلقت في عهد المعز لدين الله الفاطمي، الذي اتخذ الوجه الديني للمناسبة سببا لامتلاك النفوس وبسط النفوذ السياسي، وتقوية احتفالات أخرى ميلادية شيعية كبرى[7]، تميزت بروح المغالاة في إقامتها والاحتفاء بها لتلبية رغبات دينية ودنيوية، اخطلت بأعياد ومواسم أخرى ذات صبغة وثنية[8].

ويعتبر الملك مظفر الدين كوكبوري[9](ت586هـ/1190م) صاحب إربل (منطقة بالعراق) أول من أضفى على ليلة مولد المصطفى (ص) المظهر اللائق بها من الزهد والورع والتقوى، وصنوف الخيرات وغرائب المبرات[10].

ولكن يبدو واضحا أن العناية بالمولد في المشرق، كانت وسيلة الحكام في التقرب إلى أفراد الشعب، ومسلكا سياسيا إلى قلوبهم لامتلاكهم.

وبالمقابل، فإن المغرب قد تميز بنسمة خاصة، بل إنه انفرد بها عن سائر المعمور، حيث أدخل فقهاء الدين المغاربة أحكام ومظاهر وحكمة الاحتفال بالمولد في باب مبدإ "الاجتهاد" في الإسلام، وذلك باستنباطهم الحكم الشرعي العلمي من أجل مسايرة وتيرة تطور المجتمع، ومن جهة أخرى تعميم الدعوة إلى تطبيق هذا الحكم من الوجهة المذهبية المالكية، وفق ما يعرض للمسلمين من ملابسات وحاجات متجددة.

ولما كانت فكرة "الإجتهاد" عند الفقهاء المغاربة السنيين، لا تعني الاكتفاء بإصدار الحكم فحسب، وإنما تعني الكشف عنه، والإبانة عن سبل تنفيذ الأتباع له، قام الفقيهان أبو العباس العزفي السبتي (ت 633هـ) وولده أبو القاسم (ت677هـ)[11] بتأليف كتاب "الدر المنظم في مولد النبي المعظم"[12]، الذي يرجع إلى صاحبيه الفضل في الدعوة إلى وجوب العناية الفائقة بالمولد النبوي، دعوة نابعة من الظروف الإجتماعية والعقدية والسياسية التي عاشها الغرب الإسلامي أواخر الدولة المحمدية وبداية الدولة المرينية.

فيكون أبو العباس وولده أبو القاسم العزفيان[13]، أول الدعاة إلى تعظيم يوم الميلاد الشريف، بما أحدثاه من سنن الاحتفال، وأقاماه من "بدع" حسنة سواء في النظر أو التطبيق؛ بل قيامهما بتوجيه نسخة من كتابهما "الدر المنظم" إلى ملك المغرب الخليفة المرتضى الموحدي (ت 665هـ)[14]، واستجابته لما أشار به عليه الفقيه أبو القاسم العزفي من وجوب القيام بليلة المولد خير قيام، وإفاضة صنوف الانعام والخيرات على الناس[15]، يعد دليلا قاطعا على الطابع الديني والاجتماعي للاحتفال بمولد النبي العظيم.

وليس من المبالغة القول إن هذا النموذج من التأليف، كان فريدا في بابه، بما يعكسه من العلاقة التبادلية بين الدين والمجتمع والفقه، من حيث كان كتاب الدر المنظم نابعا من الدلالة الحتمية للفكر الإصلاحي في الإسلام القائم على "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" و "التواصي بالخير والمرحمة"، ومن جهة أخرى كان نتيجة لما يتمتع به الفقهاء من رؤية اجتماعية ناضجة للواقع، ومن قدرة ذهنية على تكييف الأوضاع الإجتماعية لمواجهة المتغيرات. فخلفيات الدعوة إلى صناعة المولد كانت نابعة من وعي الفقهاء بالمسؤولية الدينية الثقيلة الملقاة على كاهلهم، تلكم المسؤولية التي تخول لهم سلطة استثنائية من أجل محاربة البدع الضالة المتفشية في العامة والخاصة على السواء، إما بسبب الإستهانة بالقيم الشرعية، وإما نتيجة تجاهل أو جهل.

ولقد اتخذ الفقيهان من إمارة سبتة مؤشرا مكانيا تتراءى من خلاله سائر جهات المغرب، وجميع مشكلاته، مما اقتضى منهما البحث في مبادئ الاشتغال الوظيفي للبنيات الاجتماعية، في حدود دخول الشريعة الاسلامية في علاقة مرجعية مع الواقع المجتمعي.

ذلك أن أهل سبتة كانوا قد أصبحوا "...يترقبون مواقيت ميلاد عيسى ويَنِّير سابع ولادته والعنصرة والمهرجان، فما أعانهم التوفيق ولا العزيز المرشد ولا الرفيق أن يكون سؤلهم عن ميلاد محمد (ص) خيرة الله من خلقه..."[16]. كما أن أهل سبتة قد أصبحوا على تواطئ فاحش حين تفشى فيهم الاستعداد لتلكم الاحتفالات الدينية النصرانية، وإظهار معالم الفرح والزينة لمجيئها[17]، حتى صارت كالسنة المتبعة في الحاضرة والبادية على السواء[18].

لقد أظهر العزفيان بشكل جيد من المنظور العقدي السني أن ظاهرة اتباع المسلمين للنصارى، والتشبه بهم، واتخاذهم قدوة في عادات ما أنزل الله بها من سلطان، كل ذلك كان نتيجة أحوال اجتماعية متردية، تمس طبيعة البنيات الدينية والفكرية. وهذا يعني أن العلاقة بين أحكام الشريعة وبين النظام الاجتماعي قد أصبحت مختلة ومتدهورة، وذلك لأسباب كثيرة منها:

1 - سكوت العلماء عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

2 - تَأَنِّي ولاة الأمور في تغيير المناكر، بسبب الأوضاع المضطربة، ومجاورة النصارى للمسلمين، ومخالطتهم لتجارتهم ومكانتهم.

3 - تهافت روح المسؤولية لدى المسلمين عامة، من حيث نشبوا في فتنة هوى أوقعتهم في بدعة عمى، وشاقوا الله ورسوله من حيث لا يعلمون....[19] إلخ

وهكذا يتبين أن الدعوة إلى الاحتفال بميلاد الرسول المعظم، كانت بهدف مقاومة تفشي التقليد الديني للمسيحين، باعتباره أحد عوامل ضعف الشخصية الإسلامية الأندلسية[20]، مما يستوجب حبس تفشيها، وإيقاف توغلها إلى داخل المغرب بهزيمة جيش البدع، كما ينبغي أن يستخدم المولد استخداما وظيفيا علميا، بحيث يكون بديلا عما هو حادث، ولكنه مختلف من جهة الوسيلة والغاية.

والواقع أن دلالة صناعة المولد، تفترض مدلولات مادية وغير مادية في البنيتين التحتية والفوقية، يجب استحضارها أثناء التحليل التقليدي للمجتمع. وهذا ما يجعل إقامة المولد "انعكاسا"[21] لوعي الشرائح الاجتماعية بالقيمة العملية النَّفْعِيَّة للمولد الشريف، و"تمثيلا" لمقتضيات القيم الروحية والفكرية في انبنائها على المركب الاجتماعي.

هذه النظرة هي التي دفعت ملوك المغرب إلى تشريع الاحتفال بالليلة المحمدية المباركة، منذ ربيع الأول من عام 648هـ[22]، وتنظيم عاداتها ومآثرها؛ فبالإضافة إلى تعطيل المتاجر والمصانع والصلاة على النبي في الأزقة، كانت العناية الفائقة بأطفال الكتاتيب القرآنية لزرع بوادر هذه العادة الحسنة بما يوافق الفلسفة التعليمية العامة بالمغرب، لأن الكتاب القرآني هو الموطن الأول لتفتق المواهب، وتوجيه الطاقات الروحية والخلقية[23]. كما أن تنظيم حلقات "للانشاد" تتعالى فيها أصوات المستمعين بمدح رسول الله (ص)[24]، يعني الاقبال الجماعي لإنشغال الناس عن البدع بكل ما هو عملي، دفعا في صدر المنكر بأمر مباح ليس على فاعله جناح[25].

ويحدد مالك بن المرحل (ت 699 هـ) بشكل دقيق طريقة ومغزى الاحتفال بالمولد:

فحق لنا نعتني بولادته	ونجعل ذاك اليوم خير المواسم
وأن نصل الأرحام فيه تقربا	ونغدو من مفطرين وصائم
ترك فيه الشغل إلا بطاعة	وما ليس من ملام للائم[26]

نستنتج من كل ما تقدم أن المولد بالغرب ظاهرة متعددة التراكيب، تحولت إلى مجموعة من الأنساق المتماسكة عن مكونات الهوية المغربية، التي تتمدد بشكل جدلي في وقائع ذات خصائص دينية وسياسية واجتماعية، عملت على تأصيل المولد 27، فانتقل من مجرد "عرف" إلى وظيفة دلالية تستثمر الأعراف السياسية، لتشغيل المولد بوصفه محفزا وسببا بغية وضع قواعد الإنتاج الأدبي، وتنشيط التيار الجمالي فيه على مر العصور وتعاقب الدول.

وهذا يعني أن توجيه البحث في مجال الخصوصيات الأدبية للمولديات خاصة والنبويات عامة، يجب أن يقتحم حقلي السياسة والأدب، من حيث كونهما متوازيين ومتقاطعين، مما سيفضي إلى شواهد تثبت أن المولد انْتُدِب سياسيا للتعبير عن عصره، وأن المولدية انْتُدِبت أدبيا للتبصير بمواطن الخير في وميض جمالي خافت أحيانا.

المولد والتصور السياسي:

تلهف المرينيون على عمل المولد النبوي، وبالغوا في العناية به وإذاعته، حتى تتقوى طبيعة البنية الفوقية لأنظمتهم الثقافية والسياسية؛ فسرعان ما احتفل يعقوب بن عبد الحق المريني بليلة الميلاد في مدينة فاس، بعيد مبايعته بقليل عام 656 هـ[28]. وأمر يوسف بن يعقوب بتعظيم الاحتفال بالمولد، في جميع البلاد، في شهر ربيع الأول المبارك من سنة 691 هـ[29]، فأصبح لذلك عيدا دينيا رسميا تتلى فيه الأمداح النبوية نثرا أو شعرا[30].

أما السلطان أبو سعيد الأول (ت731هـ)، فجعل يوم الثاني عشر من الربيع النبوي، يوم العيد بالمغرب، وأضاف إليه الاحتفال بسابعه[31]. ثم اكتمل طابع العناية بذكرى مولد سيد البشرية محمد (ص) على يد السلطان أبي الحسن المريني (ت 752هـ)، الذي حرص على إقامة المولد حلا وترحالا، وفق رسوم وتقاليد غاية في البهجة والجلال الروحيين، ولا سيما ما كان يردده المنشدون من الصلاة والسلام على الرسول، وهي "...من أعاجيب ما يرى في بلاد المغرب"، بحسب ما أفادنا به شاهد العصر ابن مرزوق[32]. وسك السلطان أبو عنان المريني دينارا ذهبيا كبيرا بمناسبة المولد، بالإضافة إلى مظاهر حسنة كثيرة[33].

ولقد ظل ملوك بني مرين يتبارون في الحفاوة بشؤون المولد[34]، باستثناء أبي سعيد الثالث (800 ـ 823 هـ) الذي أقدم على إلغاء مراسيم الاحتفال الرسمي بالمولد لأسباب عديدة[35]. وكذلك لم يستطع بنو وطاس مجاراة أبناء عمومتهم المرينيين في احتفالات المولد على وجه التألق والاتساع[36].

وهكذا سيشهد القرن 9 هـ وما بعده، بداية تخلف سلطة الحكام وازدهار سلطة الفقهاء، مما سيؤدي إلى تصدع العلاقة التقليدية بين السلاطين وبين وجهاء القوم لأسباب كثيرة، حيث سيتعثر الاحتفال الرسمي بالمولد النبوي الشريف، وسيتبلور دور الزوايا والربط الصوفية بكونها "مؤسسات" ثقافية واجتماعية تستقطب حماس الأمة للحفاظ على الهوية برد الغزو الأجنبي بروح من التضحية والتلقائية[37].

بيد أن إقامة المولد الشريف لم تتعطل طويلا على الصعيد الرسمي، كما أن المؤسسات الشعبية لم تتوقف أبدا عن المشاركة في إحياء تلك المناسبة الكريمة، مثل الكتاتيب القرآنية [38]، والجماعات الصوفية[39] وأصحاب الملحون[40]، فقد أخذوا جميعا على عاتقهم وسيلة مشروعة من الحقل الديني، تمدهم بأسباب الظهور، وهم يعينون الأمة على تفادي مكاره الواقع وعلى مقاومة الإغراء.

ولقد أصبحت " العادات المغربية" التي أسسها المرينيون في الحفاوة بصناعة المولد، النموذج الأمثل الذي بات يقتدي به بعض السلاطين خارج المغرب، مثل آل زيان بالمغرب الأوسط في عهد أبي حمو[41]، وبني حفص في الديار التونسية[42]، وبني نصر ملوك غرناطة بالأندلس[43]. أما شيوخ الصوفية الأندلسيين، فقد كانوا يقيمون ذكرى المولد لثمانية أيام.[44]

وأكثر ما فعله ملوك المغرب على عهد السعديين هو المحافظة على سمات الطقوس الاحتفالية المرينية عامة، مع بعض تفاصيل تنظيمية.

أما ملوك الدولة العلوية الشريفة فقد سار معظمهم على المنهج المريني في إقامة حفل المولد، والعناية الفائقة به، مع تطوير ومتغيرات اقتضتها ظروف العصر. كما يشير إلى ذلك نقيب الشرفاء عبد الرحمان بن زيدان في كتابيه: " العز والصولة في معالم نظم الدولة" و "الاتحاف بجمال أخبار حاضرة مكناس"[45].

وإذا كان الاحتفال بالمولد في المغرب الأقصى قد أصبح وسيلة ضرورية حتمية للتغيير المجتمعي في عرف الفقهاء المشرعين له، فإن طائفة أخرى من الفقهاء، استنكفت "استغلال" الخاصة والعامة لمناسبة المولد استغلالا سيئا ومنحرفا عن الجادة. فاستخدم هؤلاء الفقهاء كل ما يقدرون عليه من حجج عقلية ونقلية، لتنبيه الأمة إلى ما قد يكون متخفيا من وراء مظاهر الاحتفالات المبالغ فيها بالميلاد الكريم، مما قد يتسرب إلى نوايا التنويه بذلك الموسم العظيم؛ ولكن دون أن تغادر هذه المواقف المتحفظة خريطة الأرضية الشرعية، ودون أن تكون تلكم المواقف بحال وليدة تزمت ديني أو تحجر فكري، بل كانت نابعة من منظومات عقدية ومذهبية أصيلة.

ويمكن تصنيف محتوى مواقف كل من أبي الطيب السبتي (ت695 هـ) وابن الحاج العبدري (ت737هـ) والقباب (ت799هـ) والونشريسي(ت914 هـ) مثلا في الخوف من تسرب البدع الضالة والعوائد الذميمة والمنكرات[46]، إلى حفلات المولد، التي أنشئت أصلا لمدافعة الناس عن الاقبال على الشعائر الفاسدة !

ويتفق هؤلاء الفقهاء وغيرهم على أن المولد "بدعة حسنةمستحدثة" ، ولكنهم يخشون أن تصبح من المواسم التي ينسبها المسلمون إلى الشرع وهي ليست منه، فيفضلها الناس على ليلة القدر التي ورد ذكر تعظيمها في القرآن الكريم، ومن ثم يكون كتاب "جنا الجنتين في فضل الليلتين"[47] لابن مرزوق، قد وقف عند طبيعة مظاهر هذا التعالق بين ليلة المولد وليلة القدر.

والواقع أن لمخاوف فقهائنا أسبابا هامة، ترجع لما كان شائعا خارج المغرب، من أفعال قبيحة مستهجنة شرعا وسلوكا في السوقة والأشراف من أهل الربط الصوفية في المواسم الدينية والمناسبات الخاصة[48].

المولد والمنظور الأدبي:

إن الحديث عن الأدب الذي يتصل بمولد الرسول (ص) أو بسيرته عامة، واسع غزير لا يكاد ينقطع، يرافقه ازدهار أنماط تمدح محمدا (ص)، نذكر منها في الشعر: المدائح النبوية عامة والحجازيات والنعاليات والتصليات...[49]، في مختلف الأحقاب شرقا وغربا، مع ما انفرد به الأدباء المغاربة عن غيرهم في هذا الباب[50].

وحتى نتبين مدى أهمية التراث الأدبي للمدائح النبوية عامة، لابد من الاستئناس بجهاز أدبي إسلامي متكامل، يقوم على جملة مبادئ، منها:

1 ـ استيعاب الدين الإسلامي للقيم الإنسانية الكبرى، بكونها تتمثل في امتداح الشعراء لكمالات الشخصية المحمدية. فهو (ص) "تجسيد حي" لتعاليم الإسلام عقيدة وسلوكا قولا وفعلا. كما أنه يمثل (ص) شخصية عالية متكاملة

الصفات، أكثر إنسانية من غيرها، بحيث يكون التسجيل الوصفي لها، هو الأمان من الوقوع في مأزق العجز عن قول ما لا نستطيع قوله.

2 ـ تمثل مجموعة من التقاليد الأدبية الحية في الشعر العربي، باعتباره فضاء أدبيا لما يصطلح عليه "نظرية الأدب الإسلامي"، بغية تنظيم علاقات المنظومة الأدبية: المؤلف / النص / المتلقي؛ وما قد ينتج عنها من طاقات جمالية خاصة، تأسيسا على مفاهيم إسلامية دالة في الخطاب الشعري المادح للرسول.

ثم إن الاعتماد على الوظيفة المرجعية للمعطيين السابقين، يفضي إلى تبيان جدلية الصلة بين المولديات والمدائح النبوية، من حيث إن القصيدة المادحة للرسول(ص)، أيا كان لونها، هي كيان أدبي قائم بذاته، ولكن في الوقت نفسه، لايمكن تفسيرها بمعزل عن السمات المنتظمة في الممدوح والمادح والزمن والمقصدية، التي تتم من خلالها عمليات تشكيل القصيدة المادحة. ذلك أن القيم الروحية والأدبية والأخلاقية، التي تقوم عليها هذه الأعمال الشعرية، هي التي تجعلها مقبولة من حيث النظم المعرفية في بيئة إسلامية بسبب مطابقتها لجماليات تراثها الشعري وظواهرها الإجتماعية، ومرفوضة في بيئة أخرى مغايرة.

وهذا ما يجعل الكثير من الدارسين لما ينظرون إلى فن المديح النبوي وفق شروط "زمنية"، فإنهم يجدون المدائح النبوية تشكل خطا متواصلا على المستوى الأفقي، والحال أنه في نظري خط متقطع بشكل عمودي، ذلك أن الوسائل الأدبية متغيرة، بحسب تنوع الأزمنة والأمكنة والمقاصد، رغم أن الممدوح فيها واحد لا يتغير هو المصطفى محمد (ص)، ورغم ضغط تقاليد وأعراف شعرية عريقة تضبط حرية المادح.

إن شعراء الدعوة في صدر الإسلام[51]، وبعدهم شعراء الشيعة[52]، كانوا قد جعلوا شخصية الرسول (ص) وسيرته مصدر إلهام، وصورة رمزية لفيض المعتقدات الدينية المسيطرة على العباد والبلاد، ولكن من غير أن يخصه هؤلاء الشعراء بقصيدة مفردة لها نظامها الخاص، كما سيفعل شعراء القرن 7هـ، في بسطة من القول مثل البوصيري ومن سيحذو حذوه فيما بعد.

ولقد تجاوز شعراء الغرب الإسلامي عامة، وشعراء المغرب الأقصى خاصة "الحوار الشاق" بين "صورة الرسول" وبين "صورة الإنسان" في الشعر الجاهلي، لدى شعراء المديح النبوي الأول؛ كما عمل المغاربة كذلك على تبسيط العلاقة بينه(ص) وبين آل بيته، بعد أن كانت "غائمة" في "الشيعيات" بأن أضافوا عن قصد إلى التغني بمعالم شخصيته العظيمة، امتدح أشيائه الخاصة مثل نعاله الكريمة، وميلاده الشريف، والصلاة عليه بقصائد فريدة. فكان الشعر المادح للرسول بالمغرب قد امتد أجيالا، لم ينقطع منذ ظهوره. ينضاف إليه بعض شعر المتصوفة باعتباره شعز فئة متميزة المعرفة، مثل "نبويات" ابن عربي وابن داوود السلاوي.

وهكذا يمكن تسجيل الملاحظات الآتية:

1 - إن مفهوم المديح النبوي قد تحددت معالمه بعد ق 7هـ، بوصفه شعرا دينيا متطورا موصولا بأصول شعرية عربية عريقة، تنوعت ألوانه بتنوع "صور" الإيمان الديني العميق بكل ما يمث إلى الرسول بصلة.

2 - إن النظام الأدبي للمدحة النبوية، هو وسيلة جيدة مسعفة للأديب كي يعمق بها "الإحساس" الإجتماعي والخلقي للمتلقي، فتُهَوِّن عليه المِدْحَة أسباب الهم والغم، وتمده بأسباب القوة والتعلق بالجماعة.

3 ـ إن تقوية المغاربة للدوافع الدينية والإجتماعية للمدحة، مع تمرد لَبِقٍ على بعض معالم "صورتها" الشعرية العريقة، لم يمنع من اتخاذها، من وجهة نظر غير شعرية، وسيلة للاعتبار والتبصر، لما نجد في شعر النبويات من تَآلُفٍ بين الهيئة والوظيفة.

لذا سيكون من المفيد ـ تواصلا مع ما سبق ـ مقاربة نمط فريد من بين أنواع المديح النبوي العدِيدة، هو ما يصطلح عليه: أدب الموالد أو المولديات أو الميلاديات أو قصائد المولد النبوي أو المولدية... وكلها تسميات لمسمى واحد. من حيث تعتبر " المولديات" مؤشرا شعريا ذا دلالة دينية وظيفية تخدم أهدافا اجتماعية، وتجوب آفاق مقومات الهوية ومعالم الأصالة المغربيتين.

إن الاعتقاد بأن ثمة علاقة وثيقة بين المولدية والأدب، نمت بنموه، ونظرت إلى المجتمع من حولها في المغرب، ليدعو إلى أن نعيد إلى الذاكرة جملة مشاهد وأحكام قبل أن تصبح المولدية لونا شعريا دينيا قائما بذاته؛ من ذلك أن الفاطميين كانوا قد سنوا رسوما وقواعد يمضي عليها الاحتفال بالمولد طوال أيام هذه الذكرى ولياليها[53]، جرى عليها سائر ملوكهم ومن تبعهم[54]، ولكن دون أن يعتنوا بالجانب الأدبي[55].

ثم إن الملك كوكبوري (ت 596هـ) أضفى عى ليلة مولد المصطفى (ص) مظاهر جليلة من الورع والتقوى وصنوف الخيرات[56]، ولكنه زاد على ذلك ألوانا من العناية[57]، أهمها السماع الذي كان يعمله للصوفية، من الظهر إلى الفجر، ومشاركته لهم بالرقص معهم، والاستماع إلى الأشعار التي يتناشدها الصوفية في حلقات ذكرهم، معلنة ومرددة حب النبي ومدحه بأنغام وحركات خاصة[58].

وإلى هذا الملك قدّم ابن دحية الكلبي (ت 633هـ)[59]، وهو مغربي من سبتة، كتابه الموسوم بـ"التنوير في مولد السراج المنير"[60]، برسم الاحتفال بالمولد

الشريف، وهو مؤلف أدخل في كتب "الموالد" منه في كتب "السيرة"، التي أصبحت علما وفنا قائما بذاته[61]، من حيث عنايتها الفائقة بسيرة خاتم النبيين، بكيفية لم يسبق لها مثيل في تاريخ الأنبياء والمرسلين.

ولقد احتفى المغاربة بالسيرة المحمدية في كتب عديدة[62]، رددت بشغف وانتشاء قصصا وأخبارا جليلة عن جميع مراحل حياة المصطفى (ص)، ولا سيما سر وظواهر مولده الشريف في حوالي (50) خمسين مؤلفا، منجمة على مختلف العصور[63]. ولعل كتاب "الدر المنظم في مولد النبي المعظم" لِلْعَزَفِيِّيْنِ[64]، يعتبر أكبر الموالد وأوسعها رواية وإفادة. ولهذا الكتاب علاقة بانطلاق الكتابة في المولد وتنوع اتجاهاتها بين المنثور والمنظوم بالمغرب.

وأشهر ما عرف من كتب الموالد "نظم الدر المنظم في مولد النبي المعظم"[65]،لأبي إسحاق إبراهيم الأنصاري (ت 697 هـ بسبتة)، و"مولد نبوي" لأبي عمران موسى الزياتي (ت 702 هـ بمراكش)[66]. وانفرد "رجز" أبي مقرع[67] بالموازنة بين مولد المصطفى وموالد جميع الأنبياء، وبتدارس الطلبة لهذا الرجز في البادية. كما كانت "كراسة" الرندي نزيل فاس والمتوفى بها (792هـ) تقرأ في حفلات المولد أيام السلطان المنصور الذهبي في العصر السعدي[68].

ومن ثم أصبح التأليف في الموالد وقراءتها من مصادر الأصالة العريقة التي حافظ عليها العصر العلوي، نذكر على سبيل المثال لا الحصر " القمر المنشق وحقيقة الحقائق بمولد الشفيع المشفع وخير الخلائق" لجعفر الكتاني (ت 1323هـ)، و"هداية المحبين إلى ذكر سيد المرسلين صلوات الله وسلامه عليه في كل حين" لمحمد كنون (ت 1331هـ)، و"إسعاف الراغب بخبر ولادة خير الأنبياء وسيد

الخلائق" لمحمد الكتاني (ت 1345هـ)، و"النور اللائح بمولد الرسول الخاتم الفاتح" لعبد الرحمان بن زيدان (ت 1365هـ)، و"الرحمة العامة في مولد خير الأمة" لمحمد بن المؤقت المراكشي (ت 1369هـ)[69]... إلى غير ذلك من مثل هذه المؤلفات[70].

إن الذي ألمعنا إليه، يدل على أن "أدب الموالد"، كان وما زال تحركه "موتيفات" التغيير، وتفرزه عوامل التطور الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والأدبي التي يعرفها المغرب، بما أهله لقبول "رسالة الأدب"، التي تجمع في المولديات بين وظيفة الشعر والمعتقد الديني، فتقررت بذلك القيمة التاريخية لشعر النبويات عموما، وتقوى الدور المعرفي للشعر في المولديات خصوصا، واتصلت مضامينها بتطلعات المجتمع وقلقه على القيم الإسلامية النبيلة. من حيث كان شعراء المولديات يَدُقُّون على "مواضيع" معينة، في انحياز تام إلى صورة مجتمع سُنِّي شريعة وسلوكا، حكاما وشعبا، بما يمكن أن نخلص منه إلى:

1 ـ ريادة المغرب في المولديات لم تكن تعني السبق التاريخي فحسب، وإنما كانت ناتجا اجتماعيا وسياسيا وأدبيا أيضا، من حيث هيأ لها المغاربة نظاما شعريا معينا تجري عليه.

2 ـ "طرائق الأدب" في كتابة "السيرة" النبوية، تفترق عن "الوسيلة الأدبية" في كتب "المولد" النبوي، فالأولى شاملة عامة، والثانية انتقائية محدودة، وهو الفرق الذي بين العام والخاص، ونسبة الفرع إلى الأصل.

3 ـ تدريس وتلاوة الموالد في الحاضرة والبادية، وفي المدارس والزوايا وحلقات الذكر وبلاطات السلاطين، يقوم دليلا على التكامل الإيجابي، الذي يعطي للدين مركز القوة من أجل إحكام الروابط بين مختلف المؤسسات في المجتمع

المدني المغربي، بما في ذلك التوجيه المؤثر لرسالة الفقهاء والشعراء اللصيقة بالمحيط الاجتماعي.

4 ـ التحولات الاجتماعية والفكرية، وتقهقر سلطة الدولة، أدت جميعا إلى تجريد "المولد النبوي" من بعض وظيفته التقليدية التي اكتسبها بالوراثة، واستعاض عنها، منذ ق 19م إلى ما قبل الاستقلال، بالإنخراط في حركة إصلاحية في ضوء الفكر السلفي، الذي كان هو وسيلة العلماء إلى تصحيح الفكر الديني، وإذكاء الحماس الوطني، ومحاربة البدع والشعوذة والخرافات...[71]

المولد والممارسة الشعرية:

تلكم خصائص النثر التأليفي في "أدب المولديات" الذي يمكن أن نقول عنه بأنه شهد في الشعر طفرة نوعية متميزة، منذ النصف الأول من القرن 7هـ، فاحتفظ الشعراء لأجيال متتالية بالأصول المعهودة للقصيدة المولدية وبقيمة رسالتها، مع تعديلات فرعية اقتضتها بعض تحولات المحيط الاجتماعي، والرؤية الشعرية، ولكن دونما تغيير لفحوى القصيدة المولدية أو الخروج عن بنائها العام.

وقد يصح بعد هذا أن نشير إلى أن صناعة المولد قد أفادت، في الجانب الشعري، ظهور قصائد المديح والتهاني بليلة المولد الكريم، بما يسمى عامة المولديات أو الميلاديات، بحيث كانت تلقى على نظام محفوظ، وترتيب محكم على قدر المنازل والرتب والمناصب. فقد ظلت عادة جارية ليلة المولد وسابعه، على يد سائر ملوك بني مرين، حيث ألبسوا هذه المكرمة محاسن وسيرا جميلة، تستمر من بعد صلاة المغرب إلى صلاة الصبح[72].

فبعد تلاوة آي من القرآن الكريم، يتقدم «زعيم المسمعين بصفه فيقضي بعض نوبته، ويشرع في قصائد المدح والتهاني فتقرأ... فتطير القلوب فرحا، وتسرد المعجزات وتكثر الصلوات على سيدنا محمد (ص)...»[73]، على نحو يشكل ـ في نظري ـ نوعا من أنواع الذكر[74] التي تستغرق المولد الشريف، بطريقة مخصوصة، مع ما للذكر أو الأذكار من أهمية قصوى في التربية الصوفية، التي تعلم المريد أو السالك كيف يسترفد مادة الواقع نفسيا وروحيا من طريق الحدس.

ولقد دأب ملوك بني مرين، من أجل مطابقة الشعر للدين، على سماع ميلاديات كُتَّاب الإنشاء وشعراء المملكة والزائرين في الحل والترحال ليلة الاحتفالات الملكية بمولد خيرة الله من خلقه، بحيث لم يخرج عن هذا التقليد الحسن ملوك الدول المتعاقبة على حكم المغرب[75].

ويقود ذلك بالضرورة إلى أن "الإنشاء" يرتبط بمفهوم السياق الثقافي والمستوى الحضاري للمجتمع المغربي. وهنا تبرز في احتفالات المولد أهمية طائفة المستمعين أو المنشدين أو القوالين التي تقوم بمهمة إنشاد المديح النبوي[76]، والمعجزات النبوية والصلاة والسلام على رسول الله، وما إلى ذلك من الأشعار الموزونة بالألحان المطربة[77]، التي تستهدف الإبانة عن مناقب الرسول (ص) والإشادة بفضائله؛ بالإضافة إلى أن من مهام طائفة المستمعين القيام بإنشاد حتى قصائد التهاني المولدية من نظم شعراء المملكة أو الزائرين[78]. فكان الشأن «... في الإنشاء أن يقف الشاعر بإزاء المسمع مُسْتَنِيباً إياه في إنشاد ما خبره. فإذا فرغ خنع الشاعر وانصرف لمكانه من المجلس الكريم وجرى الترتيب »[79].

ويظهر أن إنشاد هذه الأمداح كان يجري حسب النغمات الأندلسية الرفيعة «... وقد أخذت هذه الطريقة في الانتظام في العصر الوطاسي، حيث يذكر ليون

الإفريقي أن معلمي الكتاتيب القرآنية بفاس يأتون ـ ليلة المولد ـ بمنشدين يترنمون بالأمداح النبوية طوال الليل »[80].

وبقدر ما بقي للملوك المغاربة جلوس عام بهذه المناسبة[81]، بقدر ما كان يتحقق "الغرض الوظيفي" للاحتفال بالمولد النبوي الشريف اجتماعيا وأدبيا وسياسيا.

إن "مولد" الرسول قد عاش على المستوى الشعري لصيقا بألوان أخرى، من حيث كان يندرج في القصيدة النبوية المادحة على نوعين، إما على شكل بضعة أبيات تتخلل القصيدة، وإما على شكل مقطوعات وهي قليلة.

وإن كان المولد قد ظل على هذه الحال من "نظم" الاحتفال الرسمي، فإنه من جهة أخرى، ظل مجرد لمحة مضافة إلى تركيب القصيدة جميعها وعلى نسيجها، في الوقت الذي كانت طائفة من الشعراء المداحين، مقيمين أو وافدين، قد عملت على انتزاع "رقعة" المولد من نسيج القصيدة النبوية المدحية، وولدت منه نوعا بعينه يعرف بقصائد "التهاني المولدية"؛ وهي إذ تلقى ليلة المولد بين يدي السلطان أو من يحييها من ولاة الأمور طلبا للعطاء، فإن الشاعر يمزج فيها بين ممدوحين هما الرسول والملك، حيث يظل الأخير رمزا وسائطيا على ثبات الدين وجليل الأعمال التي يباركها الله بما أحيته الليلة من سنة النبي الكريم، ولا سيما في أزمة عصيبة فاسدة من تكاليب الأجنبي وتفشي الحروب وفساد الأخلاق كما أشرنا سابقا.

وقد أدى ذلك إلى أم "الهندسة البنائية" للقصيدة المولدية، تجمع بين نسقين، أحدهما سماوي يمثله الرسول (ص) وآخرهما أرضي يمثله الممدوح، ويتحكم في هذا البناء جميعه مبدأ "التناسب" أو "التماثل" بين الممدوحين لطبيعة الأصل الديني للخلافة في الإسلام، ولا تنساب الممدوح إلى "الشرفاء"[82].

هذا على مستوى البنية الفوقية، في حين يظل الممدوح سلطانا كان أو وزيرا أو قائدا أو شيخ زاوية... في القصيدة المولدية عبدا لله، مهتديا بسنة رسوله الكريم، لائذا محتميا به (ص) من البؤس النفسي والاجتماعي، طالبا شفاعته والقرب منه يوم الحشر[83]...

وهذا يعني أن مدح الرسول والتركيز في المولدية على "ميلاده" الشريف، وما صحب ذلك من معجزات ربانية، وما اتصف به (ص) من صفات معنوية وذاتية بصفته مصطفى رب العزة ونموذجا إنسانيا رفيعا لا نظير له، يشكل البنية المركزية في معمار المدحة المولدية.

ولعل أهم استنباط نفسر في ضوئه بعض الأحكام حول طبيعة ووظيفة القصيدة المولدية، هو أنها "صياغة شعرية" لرؤية اجتماعية ولمشروع سياسي، تؤكد على العلاقة الجدلية بين الفرد والمؤسسة الدينية، وأولوية "الطاعة" ووجوبها في علاقة المحكوم بالحاكم.

وإذا كانت القصيدة المادحة للرسول في العهد الموحدي، تقدم على قوة فاعلية ذات الحاكم في المجال الديني والاجتماعي، من حيث يتميز الخليفة الإمام بالمعرفة الدينية الرفيعة، فإن القصيدة المولدية خاصة في العهد المريني تؤكد صراحة وضمنيا أحقية السلطان في الخلافة من حيث تميزه الاجتماعي والسياسي على أساس من العرق والوراثة.

ذلك أن الموحدين قاموا بصياغة "الدلالات" الدينية للحكم على أساس "تومرتي" مخصوص للموروث الديني الإسلامي لمبدإ الخلافة.

بينما أقام المرينيون على مفهوم "الدولة السياسية" قوانين تؤول بذكاء العلاقة بين الحاكم والمحكوم إلى نوع من "العقد" الاجتماعي السياسي[84].

ومن ثم يمكن فهم وتحليل وتفسير المحتوى الشعري للمولدية تبعا "للمفارقة" المذكورة سلفا.

فعندما يجمع شاعر المولديات في القصيدة المولدية الواحدة، بين مدح الرسول ومدح السلطان، فيقدم الأول على الثاني، فإنه ليس تفضيلا شرعيا فحسب، لأنه (ص) أحق بذلك، وإنما يعمل الشاعر بهذا التقديم على أن يكسب حاضره المتعثر معنى جديدا، يمثله عهد السلطان الممدوح الحاكم، من خلال حالة نموذجية ثابتة يمثلها عهد الرسول (ص)، على نحو يجعل من هذا البعد صورة دينية مثالية لذلكم الماضي الذهبي الغابر، أملا في دفع الأمة إلى محاكاته وتقليده، من حيث تصبح هذه الصورة الحاضرة للمجتمع، استنادا إلى هذا المعيار التأويلي، صورة مطلقة للماضي الإسلامي الذي كان كله مزدهرا اجتماعيا وخلقيا.

وهكذا يمكن القول إن ما تم من موازنة بين الزمنين الماضي والحاضر، يجعل كل ابتعاد عن الصورة النموذج، هو ابتعاد عن الأصل الديني الحنيف، بل إن كل تجاهل له يعتبر زيادة في تشويه الحاضر واخلال بمبدإ الطاعة، طاعة المحكوم للحاكم، حتى ليمكن اعتباره، من وجهة نظر شرعية، بمثابة انتقال فردي وجماعي من الهدى والسنة إلى الضلالة والبدع.

فتكون القصيدة المولدية إذاً ليست سوى الوجه الشعري للمنظور السني للحكم في الإسلام.

والواقع أن النزعات الشعرية لا تنفك تخالط النزعات الانسانية بقوة وانسجام، حتى ليبدو أن مطلب البلاغة الشعرية لم يكن سوى وسيلة الشعراء لتقديم تفاصيل عن واقع غير منسجم وضيع ومغاير لعالم الرسول الرباني الروحاني السامي.

ومن ثم كانت المولدية تحركها من جذورها مقصدية أخلاقية عميقة، أو تجربة صوفية متميزة، تدفع إلى الإشارة في غمضة إلى أن بعض أصحاب الزوايا كانوا يضعون ممدوحهم، بما هو كائن بشري "أرضي"، في سياق ثقافي وديني رفيع؛ فالزاوية الدلائية، وإن كانت قد شاطرت المنصور الذهبي الاحتفال الرسمي بالمولد، فإنها كانت تقيم احتفالا شعبيا آخر موازيا في زاويتها، يختتم فيه شعراؤها قصائدهم في مديح الرسول الأعظم بمدح شيخ الزاوية كما يفعل الشاعر أحمد الدغوغي[85].

وبعد أن بات واضحا المنظور المعرفي المحوري الذي تنبني عليه المولدية في وسطها، فإننا سنتوقف عند طرفيها الآخرين، كيما تتضح سمات البنية الكلية للمولدية، ونميز كيفية توظيف تلكم التصورات في مختلف المستويات ومدى ترابطها، مما سيؤدي إلى الامساك بطوابع الإبداع وأسرار انسجام أبنية القصيدة المولدية.

من هنا نجد أن الترتيب المحكم للاقسام أو الفصول الثلاثة: المبدأ والوسط والنهاية، تتبعه ضرورة الاعتناء بالمطالع والانتهاءات، وفق ما أقرته الشاعرية العربية، وثوابت النقد العربي في جودة الشعر ومواصفات القصيدة البليغة. مما يؤكد أن القصيدة المولدية، مثل النبوية، هي قصيدة كاملة الأطراف تامة الأجزاء

والفصول، تجري على البناء الثلاثي المعترف به شعريا في الشعرية العربية[86]، بحيث يبدو بديهيا أن الاكتفاء بالوقوف على واحد من الثلاثة، لا يكفي لتفسير الخواص التي تتمتع بها المولدية.

ومن ثم فإن مقاربة المقدمة الغزلية في المولدية، تحتم الاعتماد على طبيعتها الرمزية التي يسهم المنظور الديني، بوصفه فكرة موجهة، في ضبط المحتوى الرمزي للقصيدة ككل، وفي انسجامه التام مع المحتوى العام للتفاعل الاجتماعي. لذلك سيخطئ من ينظر إلى هذه المقدمة على أنها مجرد صيغ لغوية ذات أشكال ثابتة، دون وظيفة تشغلها، في حين تعد المقدمة أول أركان التركيبة الأساسية للمولدية، على هيئة متميزة للغاية، تقوم فيها شخصية الشاعر المادح وثقافته وشاعريته بدور هام، نستثني من ذلك طبعا بعض المولديات "البتراء" وهي قُلٌّ من كثر[87].

وفي أكثر الأحوال يتركز البحث على طبيعة الغزل الذي يَفْتَتِحُ به الشاعر قصيدة المولد، أو المديح النبوي عامة، بما يتسم به من حشمة وتأدب، وغزل بغير المعين واطراح للمفاتن الحسية للمرأة، وصف الخدود والقدود والنهود، لأنه ليس مما يرخصه العلماء للشعراء في النسيب[88]. لهذا يقاوم أكثر شعراء المولديات والنبويات الإغراء الأنثوي في مقدمات قصائدهم، بالاحتماء من الفتنة، بقوله تعالى: « يا أيها الذين آمنوا إذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة ذلك خير لكم وأطهر فإن لم تجدوا فإن الله غفور رحيم »[89].

ولكن هذا لا يدفع قوة الرمز الشعري في النص المولدي ولا يلغيه، بل يزكيه ويثيره[90].

وإذا كانت الأمور بخواتيمها، كما هو مشهور، فإن شعراء المديح النبوي قد حَذِقُوا في تجويد خواتيم قصائدهم بما يناسب غرض القصيدة ومقصديتها. فخاتمة المولدية مثلا تكون إما اعتزاز الشاعر وتفاخره بما أبدع من شعر في مدح الرسول والسلطان، وإما الصلاة والسلام على سيد الكونين والثقلين، وهما مجريان كبيران قد يتقاطعان في خاتمة القصيدة الواحدة[91].

وإن كان الشعراء قد ألحوا على ختم أدعيات قصائدهم المولدية وغيرها بالصلاة والسلام على النبي الكريم، فمن أجل دفع الجزاء المادي الأرضي عن مديحهم (المدح عطاء وأخذ)، وتثبيت الجزاء المعنوي الأخروي، الذي يجعل ذات الشاعر وذوات المتلقين تنعم بالإقتباس الروحية، وتستجيب لإحدى الشعائر الدينية التي نبه عليها القرآن الكريم والحديث الشريف، ألا وهي الصلاة على النبي التي تعتبر من أقرب القربات للتوسل بها إلى رب العالمين[92]. فلا عجب أن يتناشد المختلفون ألوانا من التصليات على الرسول ليلة المولد المباركة، وفق تقاليد عجيبة، وأن تكون لهم في الصلاة على خير البرية مؤلفات وقصائد رفيعة مخصوصة، وأن يتبارى الخاصة والعامة في خدمتها بالشرح والتحشية والترجيع...[93].

غير أن شعراء المولديات، وكذلك شعراء النبويات، إذا كانوا قد عرفوا بإتقانهم "شكل" القصيدة، فاكتسبت على امتداد تلكم الحقب بناء شعريا فنيا يثبت هويتها وكينونتها الأدبيتين، فإنها ظلت تعاني من تهمة ضعف مادة الشعر أي "اللغة" باعتبارها مقياسا نحكم به على تباين منازع الشعراء في الصياغة الشعرية، والجودة والرداءة، ودرجة اختلاف طبقات الشعراء وقوة حضور شاعريتهم أو غيابها... إلخ

إن موضوع اللغة بصفة عامة، عالم معقد جدا وزاخر بالاختلاف. وما دامت اللغة نشاطا إنسانيا، فثمة معايير ومظاهر كثيرة تضبط الفروق بين لغة الوعاظ والدعاة، ولغة التوسلات، ولغة الأزمات العاطفية ولغة التعليم...[94]، وبين اللغة التي يتطلبها الشعر خاصة.

وفي زحمة توجه شاعر المولديات، مثل شاعر النبويات، إلى الاهتمام والانشغال بالأشياء والقيم والمبادئ الثابتة بالقرآن والسنة، واقتناصه الأهداف الخلقية التي لا تحتمل الالتباس... فإنه يغض الطرف أحيانا عن جماليات اللغة وسحر الأسلوب، وعمق الصورة، فتضعف الخيالات الشعرية، وتتعرى شاعرية الشاعر، وينقطع ماء الشعر فتظمأ شعرية القصيدة.

وإذا حاولت تقريب هذا الإشكال، أقول إن أكثر شعراء المديح النبوي كانوا يطلبون "البساطة" حيث وجدوها داخل اللغة الشعرية أو خارجها، لأنهم كانوا يخاطبون شرائح اجتماعية عريضة، ولأنهم كانوا يبتغون إشباع رغباتهم الذاتية، ولأنهم يقصدون ملء الإحساس الروحي للجمهور، ولو على حساب جماليات التلقي، ولأن جل شعراء النبويات كانوا على ثقافة فقهية عريضة.

ومنذ وقت مبكر، تنبه العلامة ابن خلدون إلى جوانب هامة من إشكال اللغة في عمليتي الإبداع والتلقي، مما يضفي على شعر النبويات طابعا خاصا، فقال: «... كان الشعر في الربانيات والنبويات قليل الإجادة في الغالب، ولا يحذق فيه إلا الفحول، وفي القليل على العسر، لأن معانيها متداولة بين الجمهور، فتصير مبتذلة لذلك...»[95].

واعترافا بما يحققه شعراء النبويات، وبالثغرات المُتَبَقِّيَّة في قصائدهم، أقول إن الغرض شريف ولكن الوسيلة الفنية إليه ضعيفة. لأن الصناعة الشعرية ذات سمات معقدة متراكبة من الملكة الأدبية واختراع القريحة ومشاكلة للمعنى...إلخ

وإذا نحن أردنا أن نجعل للبحث عن معالم شعرية القصيدة المولدية والنبوية والربانية أيضا، بُعْداً موضوعيا يبرز أصالتها وهويتها، فيجب إلغاء الحكم المطلق والمتطرف على شعر النبويات والربانيات، بأنه شعر يعاني كله من ارتخاء الخيال، وقرب الصورة، ونضوب ماء الشعر.

ودفعا في صدر هذا الحكم، يمكن في نظري تمييز قصائد المولديات والنبويات والربانيات، بحسب طبقات شعرائها، ثم تنضيض النصوص في طبقات كذلك، إذ يمثل التمييز والتنضيض ضرورة منهجية، لِفَكِّ رقبة الأحكام التي موضع ريب، وإقرار التي على حق؛ حيث يتم في العملية الأولى عزل فئة الشعراء عن المتشاعرين وفي الثانية تحديد الإطار المرجعي لكل أثر شعري، ولحظته التاريخية، ومستوى لغته، ونوع محتواه هل هو من الربانيات أو التوسلات أو الأدعيات أو المولديات أو النعاليات أو الحجازيات... . ومن ثم فإن المعايير السابقة لا يمكن إنجازها إلا مجتمعة، ومن خلال رؤية منهجية موحدة، تنظر إلى الدين من حيث هو عقائد وشرائع وعبادات، تشكل وظيفيا مادة شعرية، تقتضي وجوها تعبيرية مختلفة الدرجات فنيا، بما تعبر عنه من وقائع اجتماعية وسياسية قائمة؛ فبدون تحليل هذا "التشكل الوظيفي" لا يمكن تحديد طبيعة ووظيفة شعر النبويات بجميع ألوانه، مما قد يؤدي إلى تجاهل العلاقات القائمة بينها وبين طبيعة المكان والزمان والجنس.

ولعل النص الآتي - رغم طوله نسبيا - يدخل في صميم ما قدمت من ملاحظات، بل قد يضيف إليها وجوها أخرى، يقول عبد العزيز الفشتالي: «... فإذا أخذت النفوس حظها من الاستماع بألحان المولديات الكريمة، تقدم أهل الذكر المزحزحون بالرقيق من كلام الشيخ أبي الحسن الششتري رضي الله عنه، وكلام القوم من المتصوفة أهل الرقائق، كل ذلك تتخلله نوبات المنشدين للبيتين من نفيس الشعر يتحينون به المناسبة بينه وبين ما يتلى من الكلام عند الانشاد من نسيب أو غزل... أو تشويق للمعاهد الشريفة أو مديح نبوي أو ما ولي على سبيل لطيف من الظرف ولحن عريق في نسب الإجادة...

«ثم حضرت دولة إنشاد الشعراء، وكان الخلفاء رضوان الله عليهم يتساهلون في اتباع الغث الذي يلهج به من ذلك العوام المتشاعرون بما يُلَفِّقُون من سفساف القول وسافل الكلام المصقول بشرك القافية الواهية والوزن الخارج عن نسب الإجادة ومصطلح الأوزان العروضية... هذه العصابة الخسيسة التي يتحاشى مجلسها النبوي عن خصف أنعلتها الوطرة على أوطيته الشريفة الملوكية، ويتنزه عن قولها الثقيل الذي تشمئز منه الطباع ولا يحصل لواحده على الأسماع إذن ولا قبول...»[96]

« ثم جاء الله بساعة الكمال بالعصابة الأدبية من كتاب الدولة وشعراء هذا الميدان وجهابذة هذا الشأن، ودفعتهم لهذا المضمار العادة الإمامية، فتباروا في إحراز الخصْل تباري الجياد يوم الرهان...»[97]

وختام جميع الذي حاولنا إيصاله، يتيح لنا فهم أشكال ظاهرة المولد بكيفية أفضل من خلال استحضار نظرتين تَبْسيطِيَّتَيْن هما:

1 ـ إن القصيدة المولدية ـ والنبوية أيضا ـ في صلتها بالدين والمجتمع والفن، تثير أسئلة جوهرية حساسة في نظريتي الأدب والنقد، وفي الانتماء العقدي والمذهبي للأفراد وللفئات الإجتماعية، وهذا يحتم أن تكون "قراءة" هذه الظاهرة الأدبية الفريدة متعددة المداخل.

2 ـ من الثابت أن صفات الشخصية المحمدية في نورانيتها وحقيقتها... كاملة خلقا وخلقا، وإن تفوقها يكون سببا في بعث الوعي الفردي والجماعي وحفظ صحة النفس والمجتمع؛ مما جعل النبويات بجميع ألوانها تعتبر بمثابة فضول من الشاعر في إدراك المقام النبوي السامي وكماله البشري المعجز، في مقابل العجز الواضح للغة الشاعر وقصور بيانه عن محاكاة ثناء الله تعالى على نبيه العظيم في كتابه العزيز ورفع ذكره، واقتران طاعته سبحانه بطاعة المصطفى والصلاة عليه...[98].

مما سد منافذ القول أمام جمهور غفير من الشعراء في مدائحهم، فسلموا بعجزهم أمام إعجاز كمالات صفوة خلق الله، وانساقوا أمام أوهام شاعريتهم، وخداع ملكتهم الشعرية إلا من كان الله بها رؤوفا رحيما.

الهوامش :

1 ـ قال (ص) « لا يزال أهل المغرب ظاهرين على الحق حتى تقوم الساعة » صحيح مسلم في باب الإمارة. شرح النووي 8/151. ـ الإعلام للمراكشي 7 /210 ـ 242 حيث أورد اجتهادات كثيرة.

2 ـ الإمتاع والإنتفاع بمسألة سماع السماع، ابن الدراج ص 70.

3 ـ الأنيس المطرب ص 36 و32.

4 ـ تاريخ الاحتفال بالمولد ص 5 وما بعدها.

5 ـ المرجع نفسه ص 18 ـ 20. الأدب المغربي ص 164 وما بعدها.
Encyclopedie de l'Islam III/481 ancienne ED.

6 ـ إسعاف الراغب الشائق بخبر ولادة خير الخلائق (المقدمة) ص 2 ـ 3 ط حجرية.

7 ـ هي مولد علي رضي الله عنه، والسيدة فاطمة الزهراء، ووليدها الحسن والحسين، ومولد الخليفة الفاطمي الحاضر.

8 ـ الخطط المقريزية 2 /389 ـ 399. دراسات في الأدب المغربي القديم ص 218 ـ 220.

9 ـ البداية والنهاية 13 /136 ـ 137.

10 ـ تاريخ الاحتفال بالمولد، صفحات (64 ـ 70) (99 ـ 136) (146 ـ 215).

11 ـ تاريخ الأدب العربي، بروكلمان 255/6 ط العربية.

12 ـ يسمى أيضا [سيرة العزفي]. مخطوطات متفرقة: الخزانة الملكية 816 و1274 و 431 و1729.الخزانة العامة 1469ك و 2748د. وخزانة القرويين 1648. حقق تحت إشراف د. عباس الجراري.

13 ـ أزهار الرياض 374/2. وانظر مقدمة كتابهما الدر المنظم.

14 ـ هو أمير المؤمنين عمر بن السيد إسحاق بن يوسف، ملك المغرب من 646إلى 665هـ. أنظر الأنيس المطرب ص 258ـ 259.

15 ـ البيان المغرب ـ قسم الموحدين ـ ص 446.

16 ـ الدر المنظم ص6 مخ القرويين رقم 1648. وانظر مخ خ الملكية رقم 816 ص4 وما بعدها. وقد قام ابن بشكوال قبل ذلك بجمع تأليف حسن في كراهية الاحتفال بالنيروز والمهرجان والميلاد. وانظر (الأعياد المسيحية في الأندلس) فرناندودي لا جرانخا. في مجلة الأندلس المجلد 34سنة 1969.

17 ـ الدر المنظم، مخ خ م ص 4ـ 5.

18 ـ المعيار المعرب 92/11.

19 ـ الدر المنظم، مخ خ م ص 7 ـ 8.

20 ـ دعوة الحق عدد1من 118، نونبر 1968.

21 ـ مبادئ النقد الأدبي في كتابات عباس الجراري، عز الدين السلاوي (مفهوم الانعكاس).

22 ـ شعر النبويات في عصر بني مرين، عز الدين السلاوي الجزء 1 فصل 4: المولد 231 ـ243 رسالة جامعية مرقونة.

23 ـ مقدمة ابن خلدرن ص 1030 ـ 1032.

24 ـ البيان المغرب ـ قسم الموحدين ـ ص 398.

25 ـ الدر المنظم، مخ خ م ط 10 ـ 11.

Hesperis TR 3-4 p 347 (1956).

26 ـ ذكريات مشاهير رجال المغرب، ص 22 عدد 8.

27 ـ البحث الأدبي في المغرب التأصيل والتحديث، عز الدين السلاوي (المقدمة حول مصطلح التأصيل).

28 ـ (605 ـ 685هـ)، ترجمته وأخباره في المغرب عبر التاريخ 2 /17 ـ 29.

29 ـ الأنيس المطرب ص383.

30 ـ فاس في عهد بني مرين، لوتورنو ص 201ترجمة نقولا زيادة وحول بعض عوامل العناية بالمديح والمولد. أنظر: من نبويات أبي عبد الله المرابط الدلائي، عبد الجواد السقاط، ص 98.

31 ـ جنى زهرة الآس من 65 والهامش. رحلة ابن بطوطة 184/2.

32 ـ المسند الصحيح الحسن، الباب 6مخ خ ع ق 111.

Hesperis Mawlidia P 349 (1956).

33 ـ أزهار الرياض 39/1.

34 ـ ورقات عن الحضارة المغربية ص 283. دعوة الحق، عدد 1 نونبر 1968 ص 118.

35 ـ مساهمة في تاريخ الدولة السعدية، القبلي ص 38 ـ 39. أزهار الرياض 1 /39.

36 ـ شعر النبويات في عصر بني مرين 64/1-68.

37 ـ الاستقصا 141/4-142 و ص 98-100. الحركة الفكرية في عهد السعديين، 37/1-38.

H. Ricad - Hesperis : 4 TR 102-103 (1936).

المغرب الكبير والعصور الحديثة 6/3-11.

38 ـ الرسائل الكبرى، ابن عباد ص 37-38.

39 ـ الإمتاع والإنتفاع ص 70. نفح الطيب 344/5.

40 ـ وصف إفريقيا، الحسن الوزان 1 /360 ـ 361. القصيدة، الجراري الفصل الرابع ص 452 و ص 378 ـ 388. وحي البينة، محمد الفاسي ص 131.

41 ـ نفح الطيب 6 / 513 ـ515. أزهار الرياض 1 / 243 ـ 245. نظم الدرر والعقيان في بيان شرف بني زيان، تحقيق بو عياد المقدمة. دراسات في الأدب المغربي القديم ص 234 ـ 235 و 249 ـ 252.

42 ـ المرقبة العليا ص 161 ترجمة القاضي المنستيري ت 750هـ

43 ـ أنظر الوصف الكامل لانتشار الاحتفال بالمولد في :

Encyclopedie de l'Islam TIII P 482.

44 ـ تحفة المغترب ببلاد المغرب، أحمد الفشتالي، فصل عن الشيخ أبي مروان عبد الملك اليحانسي الوفي الأندلسي (ت 668هـ). بعض أخباره في نفح الطيب 2 / 690 ـ 691.

45 ـ العز والصولة 1 / 172 ـ 176. الاتحاف 2 /174 و 189 و 197.

46 ـ المدخل، ابن الحاج 1 /261 ـ 272 و ص 299. المعيار العرب 11 /29 ـ 42 (74 ـ 80) (150 ـ 151).

47 ـ المعيار المعرب 11/ 283 ـ 289 و 151.

48 ـ المدخل، 1 / 301. الأدب في العصر المملوكي 1 / 178 و 193 ـ 199.

49 ـ شعر النبويات في عصر بني مرين ج 1 وج 3 (216 ـ 254) (490 ـ 530).

50 ـ القصيدة المولدية بالمغرب، عبد الله بن نصر العلوي ص 47 دعوة الحق عدد 261 / 1986م.

51 ـ أشهر شعراء الدعوة وصدر الإسلام: حسان وكعب ،ابن رواحة والأعشى والنابغة الجعدي وكعب بن زهير... انظر أخبارهم وأشعارهم في كتب التراجم ودواوينهم...
52 ـ من شعراء الشيعة الذين خصوا سيرة الرسول وبعض أخباره بإشارات في قصائدهم: الكميت والحميري ودعبل والشريف الرضي ومهيار وأبي العتاهية...
53 ـ البداية والنهاية، 13 / 136 ـ 137.
54 ـ تاريخ الاحتفال بالمولد صفحات (64 ـ 70) (99 ـ 136) (146 ـ 215).
55 ـ Encyclopedie de l'ISLAM. T III 482 - MAWLID.
56 ـ وفيات الأعيان 4 (117 ـ 118 و 3 / 449. وانظر مقدمة إسعاف الراغب (م س).
57 ـ كان يوجد في الخانقاه جوق من أرباب الخيال (خيال الظل) في كل قبة من القبب العشرين المنصوبة إلى جانب جوق من الأغاني ومن أصحاب الملاهي.
58 ـ وفيات الأعيان 4 / 117 وما بعدها. وللتوسع أنظر: ENCY T III P 483.
59 ـ ترجمة في وفيات الأعيان 3 / 448 ـ 450.
60 ـ ألف الكتاب ما بين 604 ـ 606 هـ. ويذكر أحيانا باسم [التنوير في مولد البشير النذير] أنظر البداية والنهاية، ابن كثير 13 / 144 ـ 145. وفيات الأعيان 1 / 211 ـ 212 و 4 / 119.
61 ـ دائرة المعارف الإسلامية 12 / 439 ـ 458 الطبعة العربية.
62 ـ روضات الجنات في مولد خاتم الرسالات، الكتاني ص 4 ـ 13 (المقدمة).
63 ـ المصدر نفسه.
64 ـ كتاب مخطوط بالخزانات الملكية والعامة والإسكوريال. حقق مؤخرا بكلية آداب الرباط. أنظر أخبار الغزفيين (الأب والإبن) في أزهار الرياض 2 / 374.
65 ـ أنظر مقدمة المخطوط المذكور. ومعلومات عنه في: ورقات عن الحضارة المغربية ص 275 و 284.
66 ـ نيل الابتهاج ص 342. واختلف في سنة وفاته قيل أيضا 710هـ و 714هـ.
67 ـ مخطوط الخزانة الملكية ضمن مجموع رقم 4585. شرحه الجاذري.
68 ـ نفح الطيب 5 / 341 و 350. ترجمة الرندي في أنس الفقير وعز الحقير ص 79 ـ 80 وانظر مناهل الصفا للفشتالي.
69 ـ هذه المؤلفات كلها مطبوعة، جلها على الحجر.
70 ـ أنظر: الأدب المغربي للجراري 1 / 146 ـ 151.
71 ـ أحاديث عن الأدب المغربي الحديث ص (39 ـ 49) (67 ـ 72). الحياة الأدبية في المغرب على عهد الدولة العلوية ص 304 وما بعدها.
72 ـ المسند الصحيح الحسن، الباب السادس ص 152 ـ 153. المطبوع بالجزائر.
73 ـ المسند ص 153.
74 ـ تأويلا لقوله تعالى [يا أيها الذين آمنوا اذكروا الله ذكرا كثيرا] الأحزاب 41.

75 ـ الحياة الأدبية على عهد الدولة العلوية (م س).
76 ـ البيان المغرب، قسم الموحدين ص 398. الإمتاع ص 70.
77 ـ المرقبة العليا ص 162 ترجمة القاضي المنستيري.
78 ـ نفاضة الجراب ص 122.
79 ـ مناهل الصفاء ص 238.
80 ـ تاريخ الموسيقى الأندلسية بالمغرب، المنوني ص 166 مجلة البحث العلمي عدد 14 ـ 15.
81 ـ أنظر ديوان: اليمن الوافر جمع عبد الرحمن بن زيدان.
82 ـ أنظر في مسألة أو مشكلة الانتساب إلى الشرفاء، شعر النبويات الجزء الأول ص 49 ـ 69(مس).
83 ـ أنظر تفاصيل هذا الرأي في شعر النبويات، الجزء الثاني ص 291 ـ 295 (م س).
84 ـ أنظر وجهة نظرنا المتواضعة في هذا الموضوع في شعر النبويات الجزء الأول ص 76 ـ 108.
85 ـ الزاوية الدلائية، ص 47، ولمزيد من التوسع أنظر الشعر الدلائي عبد الجواد السقاط ص 109 ـ 126.
86 ـ العمدة 1 /217. منهاج البلغاء ص 241 وما بعدها ومواضع متفرقة.
87 ـ أنظر قصائد أحمد بن سعيد ابن العراق في مذكرات ابن الحاج ورقة 43 وجد مخطوط. وقصائد إبراهيم التازي في ثبت البلوي ص 328 ـ 341. وقصائد ابن الغزي مخطوطة خاصة.
88 ـ أنظر فتوى الرحالة والشاعر والفقيه ابن رشيد السبتي في المعيار المعرب 11 / 48، وتعليق المنشريسي في المصدر نفسه. وخزانة الأدب 1 /11.
89 ـ سورة المجادلة / الآية 12.
90 ـ أنظر دراستنا لهذا الجانب في دراستنا الجامعية شعر النبويات 3 / 502 ـ 509.
91 ـ المرجع السابق 3 / 520 ـ 524.
92 ـ المولد والمولديات بالمغرب الأقصى بين الحدث والأثر الأدبيين، عز الدين السلاوي ص 5 وما بعدها والهامش، مجلة السفير عدد 20 / 520 ـ 524.
93 ـ مؤلفات مغربية في الصلاة على خير البرية، المنوني ص 20 ـ 29 دعوة الحق عدد 4 / 1977 مثل دلائل الخيرات للإمام الجزولي ت 870. أنظر تفاصيل ترجماته في الإعلام للمراكشي 5 / 40 ـ 103.
94 ـ اللغة والتفسير والتواصل، مصطفى ناصف ص 125 وما بعدها.
95 ـ المقدمة، ابن خلدون ص 1107 ـ 1108.
96 ـ مناهل الصفا ص 237.
97 ـ نفسه ص 238.
98 ـ أنظر تفاصيل الصفات المحمدية في: الشفا بتعريف حقوق المصطفى 1 / 36 ـ 59.

المصادر والمراجع :

* القرآن الكريم.
1 ـ اتحاف أعلام الناس : عبد الرحمن بن زيدان
المطبعة الوطنية ط1 / 1933 الرباط.
2 ـ أحاديث عن الأدب المغربي الحديث : عبد الله كنون
مكتبة المعارف ط2 / 1978 البيضاء.
3 ـ الأدب في العصر المملوكي : محمد زغلول سلام
دار المعارف ط1 / 1971 مصر.
4 ـ الأدب المغربي من خلال ظواهره وقضاياه : د. عباس الجراري
مكتبة المعارف ط1 / 1979 الرباط.
5 ـ أزهار الرياض : أحمد المقري
صندوق إحياء التراث الإسلامي 1978 الرباط.
6 ـ الاستقصا : أحمد الناصري
تح ولدي المؤلف . دار الكتاب 1954 البيضاء.
7 ـ إسعاف الراغب الشائق بخبر ولادة خير الخلائق: الكتاني
طبعة حجرية، خزانة القرويين 597 ظ فاس.
8 ـ الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الإعلام : العباس بن ابراهيم المراكشي
تح عبد الوهاب بن منصور. المطبعة الملكية 1976 الرباط.
9 ـ الامتاع والانتفاع بمسألة سماع السماع ابن الدراج السبتي
تح ابن شقرون. ط دار الأندلس د ت القنيطرة المغرب.
10 ـ أنس الفقير وعز الحقير : ابن قنفذ القسنطيني
تح محمد الفاسي وأدولف فور المركز الجامعي للبحث العلمي 1965 الرباط.
11 ـ الأنيس المطرب بروض القرطاس : ابن أبي زرع
طبعة دار المنصور. ط 1 / 1973 الرباط، المغرب.
12 ـ البحث الأدبي في المغرب التأصيل والتحديث (المقدمة) : عز الدين السلاوي
نشر كلية الآداب سلسلة الندوات 8 / 1994. مكناس.
13 ـ البداية والنهاية ابن كثير
مكتبة المعارف، مكتبة الصقر 1966 بيروت، الرياض.
14 ـ البيان المغرب ـ قسم الموحدين ابن عذارى المراكشي
تح الكتاني وابن تاويت زنيبر وزمامة دار الغرب، دار الثقافة 1985 بيروت البيضاء.
15 ـ تاريخ الاحتفال بالمولد النبوي من عصر الإسلام إلى عصر فاروق : حسن السندوبي
مطبعة الاستقامة ط1 / 1948 القاهرة.

16 ـ تاريخ الأدب العربي : كار بروكلمان
ترجمة جماعة من الأساتذة ط 4 / 1977 دار المعارف مصر.
17 ـ تاريخ الموسيقى الأندلسية بالمغرب : محمد المنوني
مجلة البحث العلمي عدد 14 ـ 15 سنة 1969 المغرب.
18 ـ تحفة النظار (رحلة ابن بطوطة) : ابن بطوطة
مطبعة المكتبة التجارية د ت بيروت.
19 ـ ثبت البلوي الوادي آشي : البلوي
تح عبد الله العمراني . دار الغرب الإسلامي ط الأولى. بيروت.
20 ـ جنى زهرة الآس : علي الجزنائي
المطبعة الملكية ط1 / 1967 الرباط.
21 ـ الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين : محمد حجي
دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر. مطبعة فضالة ط1 / 1977 المغرب.
22 ـ الحياة الأدبية في المغرب على عهد العلويين: محمد الأخضر
دار الرشاد ط 1 / 1977 البيضاء.
23 ـ خزانة الأدب : البغدادي
المطبعة الأميرية. الطبعة 1 بولاق.
24 ـ دائرة المعارف الإسلامية
الطبعة العربية.
25 ـ دراسات في الأدب الوغربي القديم : عبد الله حمادي
نشر دار البعث ط1/ 1987 قسنطينة. الجزائر.
26 ـ الدر المنظم في مولد النبي المعظم : العزفي
مخطوط الخزانة الملكية 816... والخزانة العامة 1469 ك... الرباط.
27 ـ ذكريات مشاهير رجال المغرب ع8 : عبد الله كنون
دار الكتاب اللبناني، بيروت.
28 ـ رجزنبوي : أبو مقرع محمد البطوي
شرح الجاذري. مخطوط الخزانة الملكية ضمن مجموع رقم 4585 الرباط.
29 ـ الرسائل الكبرى : ابن عباد
طبعة حجرية، خزانة القرويين، فاس.
30 ـ روضات الجنات في مولد خاتم الرسالات : محمد الباقر الكتاني
طبعة الأمنية، ط1 / 1975 الرباط.
31 ـ الزاوية الدلائية : محمد حجي
المطبعة الوطنية 1384هـ / 1964، الرباط.
32 ـ شرح النووي، دار إحياء التراث العربي : ط II. 1972، بيروت.

33 ـ الشعر الدلائي : عبد الجواد السقاط
مكتبة المعارف، ط1 / 1985 الرباط.
34 ـ شعر النبويات في عصر بني مرين : عز الدين السلاوي
رسالة جامعية مرقونة. إشراف عباس الجراري كلية الآداب الرباط.
35 ـ الشفا بتعريف حقوق المصطفى : القاضي عياض
تح علي البجاوي، دار الكتاب اللبناني ط1 / 1984 بيروت.
36 ـ صحيح مسلم، دار الكتب العلمية. د.ت، بيروت، لبنان.
37 ـ العز والصولة في معالم نظم الدولة : عبد الرحمن بن زيدان
المطبعة الملكية ط2 / 1962 الرباط.
38 ـ العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده : ابن رشيق
تح محمد محي الدين عبد الحميد، دار الجيل، ط 5/ 1981 بيروت.
39 ـ فاس في عهد بني مرين : روجيه لوتورنو
ترجمة نقولا زيادة، مكتبة لبنان 1967 بيروت.
40 ـ القصيدة : عباس الجراري
مطبعة دار الأمنية ط1 / 1970 الرباط.
41 ـ القصيدة المولدية بالمغرب : عبد الله بن نصر العلويمجلة دعوة الحق، عدد 261 سنة 1986.
42 ـ اللغة والتفسير والتواصل : مصطفى ناصف
سلسلة عالم المعرفة عدد 193 يناير 1995 الكويت.
43 ـ مؤلفات مغربية في الصلاة على خير البرية : محمد المنوني
مجلة دعوة الحق، عدد 4 سنة 18 ماي 1977.
44 ـ مبادئ النقد الأدبي في كتابات عباس الجراري : عز الدين السلاوي
حوليات كلية اللغة العربية عدد 2 / 1993 مراكش.
45 ـ المدخل إلى تنمية الأعمال... : ابن الحاج العبدري الفاسي
المطبعة العامرة الشرقية سنة 1320هـ. مصر.
46 ـ مذكرات ابن الحاج النميري
مخطوط الاسكوريال رقم 483و 1734 مصورة ذ. ألفريد دي بريمار.
47 ـ المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا النباهي
دار الكتاب المصري، ط1 / 1948 القاهرة.
48 ـ مساهمة في تاريخ الدولة السعدية : محمد القبلي
مجلة كلية الآداب عدد 3 ـ 4/ 1978 الرباط.
49 ـ المسند الصحيح الحسن... : ابن مرزوق
مخطوط الخزانة العامة رقم 111ق الرباط.

50 ـ المسند الصحيح الحسن... : ابن مرزوق
تح ماريا بيغيرا ومحمد بوعياد، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع1981 الجزائر.
51 ـ المعيار المعرب والجامع المغرب : أحمد الونشريسي
تح جماعة من الأساتذة، إشراف حجي، نشر وزاررة الأوقاف 1981. المغرب.
52 ـ المغرب عبر التاريخ : إبراهيم حركات
دار الرشاد الحديثة 1978 البيضاء.
53 ـ المغرب الكبير (العصور الحديثة) : جلال يحيى
دار النهضة العربية 1981 بيروت.
54 ـ مقدمة ابن خلدون : ابن خلدون
دار الكتاب اللبناني 1960 بيروت.
55 ـ مناهل الصفا في مآثر موالينا الشرفا : عبد العزيز الفشتالي
تح عبد الكريم كريم، طبعة وزارة الأوقاف، الرباط.
56 ـ منهاج البلغاد وسراج الأدباء : حازم القرطاجني
تح محمد الحبيب بلخوجة، دار الغرب الإسلامي ط2 / 1981، لبنان.
57 ـ من نبويات أبي عبد الله المرابط الدلائي : عبد الجواد السقاط
مجلة دعوة الحق، عدد 256 ماي 1986.
58 ـ المولد والمولديات بالمغرب الأقصى بين الحدث والأثر الأدبيين: عز الدين السلاوي
مجلة السفير عدد 20 السنة 2 عام 1987.
59 ـ نفاضة الجراب : لسان الدين ابن الخطيب
تح أحمد مختار العبادي، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة.
60 ـ نفح الطيب : أحمد المقري
تح إحسان عباس، دار صادر 1967، بيروت.
61 ـ نظم الدرر والعقيان في بيان شرف بني زيان : التنسي
مخطوط الخزانة العامة 902د، حققه محمد بوعياد 1985 الجزائر.
62 ـ نيل الابتهاج بهامش الديباج : التنبكتي
دار الكتب العلمية د ت بيروت لبنان.
63 ـ وحي البينة : محمد الفاسي
دار الكتاب ط1 / 1970 البيضاء.
64 ـ ورقات عن الحضارة المغربية : محمد المنوني
نشر كلية الآداب 1 / 1979 الرباط.
65 ـ وصف إفريقيا : الحسن الوزان (ليون الإفريقي)
ترجمة حجي والأخضر، دار الغرب الإسلامي ط2 / 1983 بيروت.

66 - وفيات الأعيان : ابن خلكان
تح إعباس، دار صادر بيروت.
67 - اليمن الوافر الوفي في امتداح الجناب المولوي اليوسفي: جمع عبد الرحمن بن زيدان
مطبعة المكينة المخزنية 1342هـ فاس.
68 - Encyclopédie de l'Islam tome III Mawlid
Librairie KLIN; anciènne éd Paris 1936.
69 - Le genre des poèmes de nativité
(Mauludiyyas) Ahmed Salmi
Dans le Royaume de Srenade et au Maroc XIII au XVIII Hesperis,
3ème-4ème trimestre (1956) :
70 - Le Maroc septentrionnale TXV Siècles R. PICARD Hesperis,
Tome XXII 4ème Trimestre (1936).

* * *

شفوف جمالية الأندلس في قرظ الشعر وتحبير الخطب والرسائل العبرانية على غيرهم

الدكتور أحمد شحلان(*)

هذا فصل من كتاب «المحاضرة والمذاكرة» لأبي هرون موسى بن يعقوب بن عزرة[1]، وهو متأدب يهودي ولد بغرناطة بين السنوات 1055 و1060، وبها قضى معظم حياته، ثم غادرها سنة 1095 ليطوف بمدن إسبانيا المسيحية مدة أربعين سنة. وتوفي في العقد الرابع بعد الألف والمائة للميلاد. وله ديوان ومجموعات شعرية متعددة، كما أن له كتابين نثريين مهمين أولهما مقالة **«الحديقة في معنى المجاز والحقيقة»**، وكتاب **«المحاضرة والمذاكرة»** الذي ننقل منه هذا الفصل. ولخص أحد نساخ الكتاب مضمونه قال : «تتضمن المحاضرة والمذاكرة، وفيها نكت من أمور الشعر والشعراء، ونبذ من صنعة مقالة الخطب والخطباء، ونقط من نوادر العلم والعلماء، وشواهد من كلام الزهاد والفضلاء، ونوادر من أنباء الفلاسفة والحكماء، ولمع من تواريخ الأعيان والشهراء، وفقر من براعة الكتاب والبلغاء، وجمل من آثار النحويين والفقهاء».(ص 2)

والكتاب مقدمة وثمانية فصول. والفصول كما جاءت في نصه هي :

1) في شأن الخطب والخطباء. 2) في شأن الشعر والشعراء. 3) كيف صار الشعر عند العرب طبعا وعند غيرهم من الملل تطبعا. 4) إن كان سمع للملة

* أستاذ جامعي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس ـ الرباط.

اليهودية شعر أيام دولتها وإقبالها. 5) شفوف جالية الأندلس في قرظ الشعر وتحبير الخطب والرسائل العبرانية على غيرهم. (وهو الفصل الذي ننشره هنا). 6) نماذج من الآراء و«المنتخبات» التي استحسنها المؤلف. 7) هل يصح قرظ الشعر في النوم كما ادعى البعض. 8) أمثل طريقة في صناعة القريظ العبراني على القانون العربي».

ونستعير هذا النص، المكتوب أصلا بالحرف العبري، من نشرة أ. ش. هلقين» كتاب «المحاضرة والمذاكرة»[2]

جاء في النص :

«وأما شفوف جالية الأندلس في قرظ الشعر وتحبير الخطب والرسائل العبرانية على غيرهم وهو الجواب عن المطلب الخامس. فلوجوه :

أولها كونهم سبطي يهودا وابن يمين، على ما نص الكتاب في قوله : «فقام رؤساء آباء يهودا وابن يمين والكهنة واللاويين مع كل من نبه الله روحه»[3]. وأيضا «وهؤلاء هم بنو المدينة الصاعدون من سبي المسبيين الذين سباهم نبو خد نصار، ملك بابل، ورجعوا إلى أورشليم ويهودا كل واحد إلى مدينته»[4]. وهذه الطبقات الموصوفة هم أهل المنبر الشريف، أورشليم -[أعاد الله بناءها في عاجل الآجال]- وأعمالها. وهي الجالية المنصرفة من بابل، والجالية الأخرى إلى بلاد الروم وإلى الأندلس، كما نص الكتاب : «وسبي هذا الجيش من بني إسرائيل يرثون الذين هم من الكنعانيين إلى صرفت وسبي أورشليم الذين في سفرديرثون مدن الجنوب»[5]. وتناقلت الأمة أن صرفت : إفرنجة، وسفرد : الأندلس بلسان العرب[6]، نسبت إلى رجل كان يسمى أندلسان على عهد الإزدهاق، الملك القديم[7]، وبلسان الروم

إشبانيا، منسوبة أيضا إلى رجل كان صاحبها في دولة الرومانيين قبل القوط، كان اسمه إشفان، كانت قاعدة ملكه إشفوليه، وباسمه دعيت بهذا الإسم، وعند الأولين إشبانيا[8].

ولاشك أن أهل أورشليم الذين جاليتنا نحن منهم، كانت أعلم بفصيح اللغة ونقل علم الشريعة من سائر البلاد والقرى، وعلى ما قال في أم الكتاب : «إذا لاقاك أمر في القضاء بين دم ودم أو بين دعوى ودعوى أو بين ضربة وضربة من أمور الخصومات في أبوابك، فقم واصعد إلى المكان الذي يختاره الرب إلهك»[9] [والواضح الفصيح وإن كانت من المواعد المنتظرة] : لأنه من صهيون تخرج الشريعة ومن أرشليم كلمة الرب»[10].

ولما استفتحت العرب جزيرة الأندلس المذكورة على القوط الغالبين علي الرومانيين أصحابها، بنحو ثلاثمائة سنة قبل فتح العرب لها، الذي كان على عهد الوليد بن عبد الملك بن مروان، من ملوك بني أمية من الشام، سنة اثنين وتسعين لدعوتهم المسماة عندهم بالهجرة، تفهمت جاليتنا بها بعد مدة أغراضهم، ولقنت بعد لأي لسانهم، وبرعت في لغتهم، وتفطنت لدقة مراميهم، وتمرنت في حقيقة تصاريفهم، وأشرفت على عذوبة أشعارهم، حتى كشف الله إليهم من سر اللغة العبرانية ونحوها واللين والإنقلاب والحركة والسكون والبدل والإدغام، وغير ذلك من الوجوه النحوية[11]، مما قام عليه برهان الحق وعضده سلطان الصدق، على يد أبي زكرياء يحيى بن داود الفاسي المنبوز بحيوج وشيعته رحمهم الله[12]، ما قبلته العقول بسرعة، وفهمت منه ما جهلت قبل. وتحركت أيضا همم قليل منهم لطلب العلوم النظرية واكتساب المعارف العقلية. ولم تقو على عارضتهم في المقال و[لا]

تدربوا في صناعة الشعر [أ] وتفطنوا لحلاوته، واستيقظوا لنوادره إلا في بعض المائة السابعة بعد أربعة آلاف للخليقة[13]. وهو أول ظهور أبي يوسف حسداي بن إسحق بن شبروط الجياني القدمة، القرطبي الرياسة، رضي الله عنه[14]. فحينئذ تابت الهمم من غفلتها، واستيقظت الفتن من نومتها بما ظهر من سيرة هذا الرئيس الجليل الشريف، وهمته العالية، وسمو نفسه الفاضلة، وشرف طبيعته المعتدلة، كأنه استحلب عيون العلوم من الشرق وفصوص المعارف من كل أفق سحيق، فقامت به رواة العلم على ساق، وجنى الناس عن الشام والعراق، فتنافس أولو النباهة في أيامه بإشهار ما أودعه الله عندهم من العلم، ووهبهم من المعرفة، فحبروا لهم التواليف العالية، ولفقوا الجوامع السامية، وهزوا عطفة الأشعار العجيبة والخطب الفصيحة العربية، فسمت عندها منازلهم، وأنالهم غاية مطلوبهم ونهاية مأربهم.

فكان أول المؤلف [؟][15] أبو زكرياء يحيى بن داود الفاسي ثم القرطبي كتابه في جمل النحو العبراني، الملقب باسمه حيوج[16]. وقد كان تقدم الكلام في هذا الشأن لرأس المتيبه، الفيومي وغيره[17]. لكن غاب عن جميعهم أمر اللين والإنقلاب. وتكلم أيضا في ذلك رجل مقدسي في كتابه الملقب بالمشتمل[17]*، وكذلك لعمري لقد اشتمل على وجوه من الفوائد، إلا أنه على رأي من كان قبله في إثبات الأفعال الثنائية، ولا يحتسب، بحرف العلة. ثم من الخطباء والشعراء والمؤلفين دوناش بن لبراط اللاوي البغدادي الأصل، الفاسي النشأة[18]. وابن شيشيت تلميذه[19]. ومناحيم بن سروق الطرطوشي ثم القرطبي[20]، حسب المشاهد من تواليفهم على حالهم، غير أنه لم يرشد أحدهم لمكان الفائدة.

ونجمت معهم وعلى إثرهم طبقة ثانية أشبه منهم [بهم] نبلا وأفسح قولا نحو الربي يوسف ابن شنطاش المنبوز بابن أبيتور الماردي[21]، ثم القرطبي. والربي إشحق بن جقطلة[22]، والربي إسحق بن مر شؤول[23] اللسيانيان [اليوسانيان]، فرسي رهان، إلا أن ابن جقطلة كان منهما السباق، الوفور [الأوفر] حظه [حظا] من العربية. ومنهم مر إسحق بن قفرون[24] والكاهن بن المدرم[25] قرطبيان. وعلى إثرهم ابن عمار بن يقوى[26]، وأبو زكرياء حينكا[27] قرطبيان. وبألسيانه [اليوسانة] في ذلك الوقت، الرئيس أبو الوليد حسداي وأبو سليمان بن أرشلة[28]، وأبو ابراهيم بن برون[29]، ودونهم ابن أبي يقوى الملقب بالمتنبي[30]. وممن لحق أخريات أيامهم أبو ابراهيم بن خلفون الشاعر بالإطلاق[31]، طارئ والده من العدوة على الأندلس. ولم يكن في شعراء اليهود من انتحل الشعر صناعة واتخذ القريظ بضاعة غيره، فاستمنح به وجاب الآفاق بسببه، فنال من الخير عند الكرماء كلما شاء.

فمن هؤلاء وممن يأتي ذكرهم بعدهم من جعل جل كلامه الأقوال الغير موزونة المصرفة[32] في الجماعة، في الصوم الأعظم وفي سائر الأصيام [الصيامات] والفصول والأعياد والمواسم[33]، فصرفوا العبرانية المحضة السانجة، أعني كالسانجة، الخالية من جميع وجوه البديع التي سيأتي ذكرها بحول الله[34]. ولم يتحرج القوم ولا سلك أكثرهم على سبيل النحويين. ومنهم من أخذ من ذلك بطرف فراعى بعض الأعاريض وأحرز حرف الروي[35]، فصار كلامه مثل كلام شعراء العرب في الجاهلية لا غير. ومنهم وممن جاء بعدهم، وهم الأكثر، ممن أوغل في تحويل كثير من العلم الرياضي، وبخاصة الإلهيات العلوية إلى هذه الصلوات،

فحملوا اللغة العبرانية ما لا تطيق حتى صرنا في تلك المواقف من الصلاة والإبتهال إلى المناظرة والجدال[36]. ومن اقتصر على اليسير من ذلك فطرز به لفظه، ورقش بالقليل منه كلامه، قارب الصواب، وحد الصواب عند أهل الكلام ما وافق الحق.

ثم نشأت بالأندلس الفتنة العمياء التي لم يناد وليدها، المسماة بفتنة البرابرة، في آخر المائة المذكورة، فكثرت صنوف الارزاء، وعظمت صروف الدنيا، وزاد الغلاء في البلاد، ودب الجلاء في العباب، ونزل بدار الإمارة وأم القرى، قرطبة البأساء، غرائب من المصائب، فخربت أو كادت. وضعفت العلوم بذهاب العلماء وشغل الناس بمحن الأيام، حتى أفرج الله الضيق ونفس المخنق، وتقبلت [وأقبلت بعد] هذه العترة أخرى رقت ألفاظها، وعذبت مراميها وأغراضها. وكان سيدهم وصنديدهم النكيد الربي شموئل الماردي القدمة، القرطبي النشأة الغرناطي الرياسة[37]. كان في الشعر معين الطبع متفتق القول، غزير المادة، قوي العارضة، حسن التوليد، بارع الإختراع، فصيح المباني كثير الإفتضاض لأبكار المعاني، شهد له بذلك تواليفه الشعرية בן תהילים «بن تهيلين» בן משלי «بن مشلي» בן קהלת «بن قهلت»[38]. وهو أجلها وأفصحها وأكثرها تحريرا، فإنه مما ألف بعد الإكتهال. وقد قيل: «العيان شاهد لنفسه». وما ضمن ابن تهيلين إلا الأدعيات والصلوات الملحنة، وزنها بميزان العروض، وهي طريقة لم يشتغل بها سواه قبله ولا بعده. تكلف في ذلك كله عظيما، وتعاطى جسيما، لأنه حاول[39] جمهورا من أمثال العرب والعجم، وحكم الفلاسفة وأزهاد (زهاد) الأمم الفانية، ونوادر أوليائنا، بأفصح لفظ وأوضح مقطع، فتشبه، ومن ركب سبيله بعده وسلك جادته من أهل عصره، بالمخضرمين

من العـرب الذي [ن] بين الجـاهليـة والإسـلام. وأمـا تـأليـف جـزوءاته [مـجـزوءاته]
مطولات كلمـاته وخطبه ومـراسـلاته فقـد نظمت حـاشـيـتي الشـرق والغـرب، وملأت
قـاصيـتي البـحر والبـر، إلى رؤسـاء العراق وعلمـاء الشـام وأعلام مـصـر وصناديد
إفريقيا، وأفاضل المغرب وأشراف الأندلس. ولقد أصـاب في عامتها مـحاسن القول
وعيـون الصـواب، وكسـا كثـيـرا من ألفاظهـا ومـعـانيـهـا أبهة الملك، وألبسـهـا عزة
الجلالة، وألحفهـا رداء العلم، وحلاها بسيمـاء البلاغة. وفي أيامه سـمت دولة العلوم
بعد خمولها، وأشرقت كواكب المعارف إثر أفولها، بما كان أتاه الله من الـهمة التي
ناطحت الأفلاك، وزاحمت السمـاك، في حب العلم وأهاليه وتعزيز الدين وحامليه،
وسـوى في ذلك بين القـاصـي والداني، والسـابق والمتـوانـي. ولما لم أقـصـد في هذه
المقالة غير ذكر مـا سـألتني فيه من غرض الشـعر، أمسكت عن وصف بعض غلاله،
وشـفوفه في المعـاني وكمـاله. وإن كان غنيـا عن جلب برهـان وغيـر مفتقـر إلى دليل
وبيـان، لوضـوحـه في نـواحي شـتى، وانطلاقـه على ألسنة قـوم لا يأخـذها إحـصـاء،
نظيـر قـول الولي : «لأن الأذن التي سـمـعت أسـعـدتني والعين التي رأت شـهـدت
لي»[40]. دعي رضـي الله عنه، إلى مـا لـه خلق، فـأجـاب وهو ابن ثلاث وسـتين سنة
في المائة الثانية لتاريخنا[41]. ولقد سقط له حساده وعيابه ممن عارضـه وجاء بعده
على لين في بعض أبيـاته، وإهمـال في شيء من التـصـاريف النحـوية والروابط
العبرانية، وعلى مقاييسه في بعض الأسمـاء السمعية[42]، فتهافتوا إليه تهافت
القطط إلى الكروش، والبزات إلى القدد، وشنعوا عليه ذلك في تواليفهم، وعنفوه من
أجلها في تصانيفهم، ونالوا منه وهو في التراب، وقرضوا من لحمه وهو بعد رمة
عصبية، لم تحمل عليها ديانة ولا قادت نحوها مروؤة ولا أمـانة. وفي ما كان جرى
من هذا القبيح بينه وبين خصمه رضي الله عنهما الكفاية بل النهاية[43].

فما زادت هذه الطبقة على ترديد الجفاء، وتكرير الخنا، وعند الله قد اجتمع الخصوم، وإلى عدله تنفار الظالم والمظلوم، وهو الغفور الرحيم. ويا عجبا إن لم تبسط عذرة هذه الطبقة لعظيم ما تكلف، وجسيم ما فيه تصرف، مع تقسم خاطره [في تواليفه] الفقهية ومجموعاته اللغوية وعظم الخدمة السلطانية الخارجية والحربية[44]، ولا أجازت ببالها أن الجواد يكبو والصارم ينبو والحليم يهفو، وإنا بشر واهن، وخلق ضعيف، نذكر وننسى، ونصيب ونخطئ، ونعجل ونبطئ، ينالنا الفتور، ويلحقنا التقصير والقصور، وتعترينا الغفلة، وتكون منا الغلطة والزلة. وأي الرجال المهذب؟[45]. وقد قال أفلاطون : «إنما عظمت سقطة العالم لأن معرفة الجاهل قريبة من الحس، فسقطته صغيرة، ولأن معرفة العاقل قريبة من العقل فسقطته عظيمة»[46]. و[على][47] نوادر هذا الرجل في كلامه، وحسناته في تواليفه، لم يستثن القوم منها ولا بواحدة وهي أشهر على الربى وأظهر من الشمس في كبد السماء، ومن ذكر منها واحدة لم ينسبها إليه، إما ادعاها أو تركها سرا، فتشبهوا بالذباب الذي ينزل على المكان الأليم ويترك السليم. غفر الله لنا ولهم، وحمل[48] عنا وعنهم، وسبحان المنفرد بالإحاطة دون غيره لا إله سواه.

واستوثق الأمر بعده للنكيد الربي يوسف ابنه[49]، رضي الله عنه، فلم يعدم من الفقيد غير شخصه، وتضاعفت في أيامه عزة العلم والعلماء، ودولة الشعر والشعراء واستنطقت عطاياه البكم، واستفصحت لهاه العجم. وكان أكبر علمه بعد العبرانية علم العربية، لغاتها وأشعارها ورجالها وأخبارها وأيامها وآثارها، لضرورة الخدمة السلطانية المنوطة به، والأمور الرياسية المفوضة إليه. ما قرظ من الشعر العبراني أصاب فيه المقاتل، وطبق به المفاصل، إلا أن كلامه في هذا الباب،

كما قيل، باكورة حلت غير أن بها قلة. هلك مع الجمهور بغرناطة في يوم السبت في تسع خلون من طبت سنة 4827 لتاريخنا[50].

وما كان قيس هلكه هلك واحد لكنه بنيان قوم تهدما[51]

وفي الحكمة القديمة : «من أجل لوقت انقضى بانقضائه». فكانت بهجة الملة بهما [أي النكيد وابن يوسف] ورفاهيتها بسببهما نحو من خمسة وثلاثين عاما أو أربعة وثلاثين. ثم انقضت تلك السنون وأهلها فكأنها وكأنهم حلم انقضى. خلف [يوسف النكيد] أبا نصر ابنه صغيرا ما طر شاربه، واحتضنه ربينا إسحق بن غياث[52]، تبارك ذكره، وتبناه وطمع له وبه. وليس لرجل حظه الله حامل[53]. تبرع في المعارف العبرانية وانبعث منه الشعر قريظا، يجري على اللسان مجرى الدهان[54]، فلم يمهل فإنه اعتبط[55] وقد أربى على العشرين. ودفن بلسيانة رضي الله عنه.

ومن شعراء ذلك العصر ومداح هذه الطبقة الرياسية وغيرهم، وأماديحهم فيها بأفواه الرواة سائرة، الربي لاوي بن مري شؤول القرطبي ثم الطرطوسي[56]، ومر يوسف بن قفرول القرطبي ثم الغرناطي[57]، ومر أبون بن ثور اللسياني ثم الإشبيلي[58] عليهم السلام. والربي موشه بن جقطله القرطبي ثم السرقسطي[59]. كان من صدور أهل العلم ورجال اللغة وأعلام التفنن ومشاهير المؤلفين. ومن أئمة الخطباء والشعراء باللغتين على كونه كانت به لوتة أخلت بمركزه في مراتب اللغة. وابن إسحق حجاج وأبو ابراهيم بن لبن، غرناطيان[60]، وأبو الربيع بن الربي بروخ اللسياني[61].

وبشرق الأندلس في هذا التاريخ الشريف المذكور أبوعمرو بن حسداي[62]، قوله قليل لكنه جليل، كما قيل : «قليل كاف خير من كثير غير شاف». وهو صاحب

القصيدة الفريدة المسماة عند اليهود اليتيمة، خاطب بها ربينا شموئل تبارك ذكره، وراجعه عنها وتقارظه المديح، إلا أن النكيد جرى على طبعه في فصاحة الكلام وجزالته، وأبو عمرو أدق التشبيب ولطف في وصف الخيال، وضمن بعض أبياتها كثيرا من وجوه البديع نحو التجنيس والتشبيه والسلب والإيجاب والتخلص وغيرها من الوجوه، ولم يخلها من المعاني الخطابية. وأبو الفضل ابنه، الجم الأدوات العلمية الكامل الصناعة الفلسفية، الموفي للأقاويل الشعرية والخطبية في العبرانية والعربية[63]. وأبو الحسن موسى بن التقنة المنبوز بالتياه، شهير النسب، كثير الأدب، بليغ الثناء، خبيث الهجاء، هلك تحت هدم في طريق طليطلة من دون الثلاثين [64].

وأبو أيوب سليمان بن يحيى بن جبرول القرطبي، نشأة مالقة، تربية سرقسطة[65] راض أخلاقه، وهذب طباعه، وهجر الأرضيات ورشح نفسه للعلويات بعد أن نقاها من أدناس الشهوات، فقبلت ما حملها من لطائف العلوم الفلسفية، والتعاليم الرياضية. قال الفيلسوف : «العلم صبغ النفس ولا يعرف صبغ الشيء حتى ينظف من أدناسه»[66]. وأفلاطون يقول : «مالم يكن أخلاق نفسه مصلحا لا يمكن أن يدنو من تعلم شيء»[67] وأبقراط يقول في طبيعياته : «الأبدان التي ليست بنقية كلما غذيتها زدتها شرا [شرها]»[68]، فنزل رضي الله عنه عن هذه الطبقات سنا وعلاهم قولا وإن كان جمهورها [جمهورهم] عذبة [عذب] المقاطع حلوة [حلو] المنازع، وإن تباينت درجاتهم فهم على تقارب في حسن العبارات ولطف الإشارات. وأما أبو أيوب هذا فصانع مجيد، ومؤلف بليغ، تمكن [من] الغرض الشعري، فأصاب منه الحدف [الحتف] وقرطس الحمية [الرمية] وسلك في القول مسلكا

دقيقا، تشبه فيه بالمتأخرين من شعراء المسلمين، حتى دعي بفارس الكلام، وجهبذ النظام، سلاسة قول، ورطوبة لفظ، وحلاوة معان. فمالت إليه النواظر، وثنيت عليه الخناصر. وهو أول من فتح للشعراء من اليهود باب البديع، ومن جاء بعده في سبيله نهج وعلى منواله نسج على ما سنبين فيما يستأنف ذكره، وبحسب ما يبدو من شعره لمن يتهمم باعتباره، ويعنى بذوقه وسبره، بعد أن تحقق بالشريعة، وضبط على السنة على ما قال الفيلسوف أفلاطون : «الشريعة العمل بالفضائل والفلسفة علل العمل»[69]. وقال سقراط : «السنة تقهرنا [تكرهنا] على ترك الآثام، والفلسفة تعلمنا علة ذلك»[70]. والفرق بين الشريعة والفلسفة السياسية أن الأفعال السياسية جزئية ناقصة مستثناة بالشريعة والأفعال الشرعية كلية تامة، غير مستثناة بالسياسة. رجع الكلام. وهذا الفتى رضي الله عنه، مدح فأربى، ورثى فوفى، وفخر فتناهى، وتغزل فرق، وتزهد ففاق، واعتذر فألطف، وهجا فأطرف. وإن كان من الفلاسفة طبعا وعلما. ولقد كان لنفسه الغضبية على عقله سلطان لا يملك وشيطان لا يمسك، هون عليه سب العظماء، فأوسعهم سبا وأقرعهم ذما، وأفلاطون يقول : «من قهره الغضب وخدعته اللذة في الرجوع عما قد حكم به العقل من أول الأمر، فنفسه ضعيفة جدا لا قوة لها ولا نجدة»[71]. وحقيقة الفلسفة انقياد الجزء الداني [الأدنى] إلى الأعلى، اعني أن يحكم عقله على طبعه[72]. والكمال لله وحده تعالى وتقدس. اختضر[73] أيضا لله هذا الفتى، طاب ذكره، في صدر المائة الثامنة[74] ببلنسية وبها قبره، وكان قد أرمى [أربى] على الثلاثين. وقد تتبع الناقدون قوله فسقطوا له على سقطات قليلة، بل العالم يبسط فيها عذر الفتوة، وعماية الصبا. ولم يكن بي إلى ز ط [ذكر] ذلك حاجة ماسة ولا إلى تقييده ضرورة

حافزة، فلم أقصد في هذه المقالة الغض من المتقدمين وتشوير [تشويه؟] أقوالهم والتعريض بهفواتهم ولا التمييز بين الطيب والخبيث من أشعارهم، وإنما قصدت جلب محاسنهم والإغضاء على سهوهم، إلا إن كانت الإشارة ضرورية لم يكن عنها بد في مساق الكلام، غير معلن باسم قائله وعلى التحذير من السقوط في مثلها. وإن كان علم انقياد (انتقاد) الكلام من أعظم علوم الشعر وأجزل فوائد المنطق، فقد قيل : «انقياد [انتقاد] الكلام من أعظم علوم الشعر وأجزل فوائد المنطق، فقد قيل : «انقياد [انتقاد] الكلام أعظم من قوله». وقد دعت الضرورة إلى جلب بعض ذلك والإشارة به والدلالة عليه في المقالة المسماة الحديقة في معنى المجاز والحقيقة[75].

وفي أخريات عهد هذه العصابة نشأت عصابة ثانية ركبت سبيلها، واهتدت بدليلها، وبزتها في غير صنع القريظ وجزالة القول وقوة المعاني، وفصاحة الألفاظ، وشيخها وزعيمها وعمدتها الربي إسحق بن غياث[76]، تبارك ذكره، اللسياني، مدينة الشعر، يدخل إليها ويخرج منها، ينبوع البلاغة، واسطقس الفصاحة، مالك عنان القول العبراني وفارس ميدان اللسان السرياني[77]. خطب فأفصح وقرظ و[فأ] أوضح، شغف بتقريظ أعلام زمانه، وتأبين زعماء وقته. سود كثيرا من التآليف الفقهية واللغوية، ولم يمهل حتى يبيض إلا قليلا منها. أربى على كل من تقدمه في أمور الزهد والصلوات والندب والمرثيات. وكان دون ذلك في الشعر الموزون لفقره في علم العربية، فكان جزل الألفاظ قليل المعاني. قرأت عليه وحملت منه، فالتافه الذي عندي قطرة من بحره، واليسير الذي بيدي شرارة من ناره. توفي بقرطبة سنة 4849 لتاريخنا[78]، ودفن بلسيانة.

ومن معاصريه وذويه الربي شموئل بن حنينيه[79]، تبارك ذكره، من أهل الخير والجلاة وذوي الزهد والبتالة، ومن حملة الفقه والخطب والتراسيل، أجل منه في الموزون، ذاكر للآداب، عالم بالأنساب. والربي إسحق بن بروخ القرطبي (ت.ذ)[80]، عالم في ثوب متفن في ضروب التعاليم، من أهل الفقه والرياضة، شاعر خطيب خدم الدولة العبادية[81] بأدوات علومه الرياضية والصناعة النجومية. وعظم قدره فيها، وطال ذكره لديها. توفي بغرناطة سنة 4854/[1094]. ودفن بقرطبة. والربي إسحق بن رؤوبن البرجلوني (ت.ذ)[82]، من صدور الفقهاء وأعلامهم، وكان له يد صالحة في انتقاء نوادر كتب النبوات وتصريفها إلى أقوال الصلوات. وأما الربي الأجل الراب إسحق الفاسي[83] سكن الله ثواءه ونقع صداه، ذي (ذو) الدين المتين الذي لا يضاهى[84]، والعقل الرصين الذين [لا] يوادى [يبارى؟]، والعلم المبين الذي لم [لا] يوازى والقلم المنين [الفياض؟] الذي لم [لا] يجاري فلم ينتحل شيئا من طريقة الشعر، فلم أذكره مع الفقهاء الشعراء.

ومن معاصريهم أبو سليمان بن مهاجر[85] وأبو الفتح بن أزهار[86]، إشبيليان، شاعران متفننان في صنوف العلوم، ومن ذوي الأحساب الكريمة وبيوتات النباهة.

ومن القليل [ي] القول الأستاذ الحافظ الماهر، الذاكر المتفقه في آخر عمره، أبو زكرياء يحيى بن بلعم الطليطلي ثم الإشبيلي[87]، صاحب الملخصات الجليلة، والمقتضبات النبيلة، الموجودة بأيدي الناس. وفى نكتها وأسقط غثها، وانتقى لبها، واصطفى مصاصها حتى حصرت أشياء كثيرة (الفوائد][88]، قليلة العدد[89]، من رجل كانت فيه عصبية أخلت بفلسفة طبعه واعتدال مزاجه، لم يسلم أحد من

شركه، ولا من التعريض بمواضع وهمه، بل الإعلان بها على أسمج عبارة حسب ما يبدو لمن طالع تواليفه. وإنما وصفته بالحفظ والذكر لأن الحفظ هو العلم المسموع، يكون في النفس دائم[ا] متصل [ا] لا يتوسطه نسيان كقوله في الشرائع : «وحفظتم وعملتم»[90] والذكر حصل بعد سهو، ولذلك جعل معلقا بغيره كما قال : «ورأيتموه فتذكروه»[91]. وقد قيل، «من كان جيد الحفظ قدر أن يحصر اسم الشيء وجوهره، ومن كان جيد الذكر قدر على أن يحصر إتقان صورة المصور، وإن كان جيدهما معا قدر أن يحصر كلما يطلب من صور الأشياء». وقيل أيضا : «إن الذكر ذكر الأشياء الكائنة في النفس كالبحث والطلب». وقيل أيضا : «إن الحفظ يكون بالصورة والصنم». وكان هذا المذكور جامعا لأكثر هذه الخصال.

ومن شعراء أهل طليطلة أبو هارون بن أبي العيش، وبعد فترة أبو اسحق بن الحريزي[92]. ومن شعراء إشبيلية أبو يوسف بن ميكاش الغرناطي ثم الإشبيلي[93]. وأبو زكرياء بن مرأبون. ومن المتأخرين العهد بغرناطة أبو يوسف بن المرة[94]. ومن أهل القول الرصين والشعر المبين، أبو ابراهيم[95] أخي وكبيري. كان رحمه الله استعان على لطف المقال وعذوبة الشعر بفساحة باعه في العربية. توفي بلسيانة سنة 4881/[1120/21]. وبشرق الأندلس في هذا التاريخ، أبو عمرو بن الديان، ركن ديانة وطود فضل وجلالة، قريب [غريب] القول في الزهديات، نظما ونثرا، بعد علوم جمة. وأبو إسحق بن بقودا[96] وأبو سليمان بن عمه رحمهم الله[97]. ومن الشعراء أبو الحسن عزره بن إليعزز[98]. ومن أشهر تلاميذ ابن غياث[99] في هذا بل من أفراد الأندلس، أبو عمرو بن سهل[100]، شريف الأصل راجح العقل، بليغ النظم، عالم بالفقه، ومن أهل البيان وصدق اللسان، كقول

الأوائل : «حياة المروءة الصدق وحياة العلم البيان، ومن عدم فضيلة الصدق فقد فجع بأكرم أخلاقه»[101]. جمع شعره بين طرفي الجزالة والحلاوة، والقوة والطلاقة، [الطلاوة] يرى فيروي، ويلحظ فيحفظ، مدح فأبدع ورثي فأفجع، وهجا فأوجع. لم يملك شهوته في الهجاء، بل أطلق عنانه ما شاء، وأكثره في الطبقة المستورة المقتحمة على الكلام المستقسمة في زمرة أهل النظام. أضحك الناس بوصف شأنها وأطربهم ببيان بهتانها. ولو رفع قدره عن ذلك كان أشبه بمكانه. أما إن لكل امرئ وما اختار لنفسه فيما لا يخل به[102]. فقد قال من رأى بهذا الرأي : «اشر يصلح ما يعجز عنه الخير». وهو رحمه الله كان خاتمة فضلاء الشيوخ المتقدم ذكرهم. فيا وحشة الدنيا من بعدهم ويا ظلمها لفقدهم ! فقد قيل : «موت الصالحين صلاحا [صلاح] لهم وفسادا [فساد] للعالم». وقد تقدم سلفنا بقول ذلك: «موت الصالحين خير لهم وشر للعالم»[103]. توفي هذا الرجل بقرطبة سنة/4883[1123].

ومن عاصر هؤلاء في أواخر أيامهم، ومن جاء بعدهم فاهتدى بآثارهم، عترة جليلة ولومة[104] جميلة، فهمت غرض الشعر فأتته من بابه وطريقه، وتصرفت في جزله ورقيقه، فجاء في غاية الحسن والجمال، بل معوز الشبه والمثال، وإن كانوا على مذاهب مفترقة، ومراتب في الكلام غير متفقة. فقد قيل : «الناس كدرجات السلم فيها العالي والسافل وما بينهما»، لكن جميعهم حيثما كانوا من البلدان في دائرة الإحسان والدقة والإتقان. فمن صدورهم أبو عمرو يوسف بن صديق القرطبي[105]، ذو طبع معين، وتجويد مبين، ضارب في الفقه بنصيب. وأبو زكرياء بن غياث اللسياني ثم الغرناطي[106] ذو شعر بادع، وأدب ناصع. ومن صدور

الفقهاء أبو أيوب المعلم الإشبيلي[107]، مدينة الشعر، لطفت نوريته، وشفت جوهريته ينفث في اللغتين السحر، ويغرف فيهما من البحر، حرس الله علاه. وأبو الحسن بن اللاوي[108]، الغواص على االدرر، صاحب النوادر والغرر. وأبو إسحق بن عزره[109]، من المتكلمين الفصحاء البلغاء، طليطليان [طديليان؟] ثم قرطبيان. وفي الشعر الأعلى بعد العرب أبو الحشن بن بتات[110]، من مشاهير الفقهاء، ومن المتكلمين الشعراء. ومن بيوت النباهة والسلف الصالح. والأستاذ الشهير الموفق الكبير، أبو الفهم بن التبان[111] من المؤلفين الشعراء والخطباء. والحسبي أبو إبراهيم بن برون[112] تلميذه، من أهل التقدمة والسلف الصالح. ومن المتكلمين الفصحاء باللسانين ومن الرياضيين والمؤلفين الشعراء أبو الحسن بن إليعزر. ومن أهل الشعر والذوق والتنقيح أبو إبراهيم بن مشكران. ومن الكثيري القول والوجود للمعاني، [وإيجاد المعاني] وتحويل الأقاويل العبرانية إلى كلام العربية، أبو سعيد فرج بن حسداي (ت.ذ.)، عبد الأعراق، حر الأخلاق[113].

وهؤلاء النحارير لقيت جمهورهم، وناقيت مشهورهم ومغمورهم إلا الآحاد منهم، إذ يقول الشاعر في ذلك :

عـــصـــابة جـــاورت آدابهم أدبي   فهم وإن فرِّقوا في الأرض جيراني[114]

وفي خلال من جرى ذكرهم جملة [غلمة] ولعت بالتنظيم والتلفيق، وشغلت بالتحرير والتنميق، تصدر عنهم طرائف وتندر في أقوالهم لطائف، فما منهم إلا من يرجو أن يشير فيصيب. فأول الملء طل ثم ينسكب. فقد قيل لكل دهر رجاله[114*].

وفي أثناء هذه البلاد المذكورة، أفراد لم يكن لهم نظراء في الأصالة والجلالة، مع النفوس الشريفة، والأقدار المنيفة، والسوابق الرفيعة. كانوا فوق الخطباء

والشعراء. فهم ومن قدمت ذكرهم انتحلوا صنوفا من العلوم من أفاضل كل عصر حاشا قرظ الشعر المذكور عمن [لمن] ذكر منهم، انتحلوا صنوفا من العلوم الشرعية والفقهية، والآداب العربية والكتابية[115]، والآراء الفلسفية، والصناعات المنطقية والنجومية والهندسية والطبية، كل واحد حسب ما وفق، كل فريق كيفما رزق. ولم أتكلف بيان ذلك، فلم تسألني في غير شأن الشعر والخطب، وفي مقالتي[116] المؤلفة في فضائل أهل الآداب والأحساب اندرج ذكر ذلك وبيانه.

ولذلك لم يخل كل عصر من الأعصار [العصور] السالفة المذكورة إلى هلم جرا من أوباش لم أسمهم لقماءتهم، ومن زعنفة دعية في هذه الصناعة الشعرية من [ممن] هو مغمور بالجهل ومفتون بالعجب، ومعدول بالهوى عن التثبت، ومعروف بسوء العادة عن ميز فضل التعلم. عدموا رجاحة الأحلام وثبوت البصائر، وغلب عليهم الطيش، لا حنكة لهم بمقاطع الكلام، ولا دربة في التأليف والنظام، فهم يقضون على الأشياء بأوائل الخواطر. أقدموا على القريظ وهجموا على المقال، وتسطروا[117] على تنظيم، كقول القائل :«لا يجرؤ على الكلام إلا فائق أو مائق[118]»، فهم في طريق والشعراء في أخرى، لا يفزعون من أهل الإنتقاد، ولا أخافتهم ألسنة الحداد[119]، ظنا منهم أن الشعر إنما هو إقامة الأوزان ومراعاة القوافي والأسجاع. وشاعرهم يقول[120] :

الحسن ينظر في شيء رونقه بيت من الشعر أو بيت من الشعر

فسمجت عباراتهم وقبحت إشاراتهم، جاء كلامهم فاتر المزاج غير قويم المنهاج، ولا متناسب القسمة، فمنه ما يغيض سامعه وينكي، ومنه ما لا يضحك ويبكي. أما إنه يكرب النفس ويكرتم[121] على القلب. وبمثل كلامهم رزق العي

المحبة. وقد سئل : من أشعر الناس ؟ فكان الجواب : «من استجيد كنبه وأضحك رديئه»[122]. وقيل : «شر الشعر أوسطه، إنما الشأن في الحار جدا أو البارد جدا، فالأول يعجب والثاني يطرب وما بينهما من المتوسط فمرغوب عنه»[123].

ومنهم طبقة وسيطة، رزقت المقول، وحرمت العقول، ساقهم طول اللسان إلى غاية التقصير في البيان، هذت بالكلام المتكلف واللفظ المستكره [الـ] ممل للسامع، فجفا من الطبائع، كلمات نية، وأغراض فجة، وفصاحات غامرة، ومساقات بادرة، وغمرات هامدة. وقد قيل : «شر الناس من كان مقدار لسانه خير فاضلا على مقدار عقله»[124] وقال غيره : «لإن يرى لعقل [العاقل][125] فضل على لسانه خير من أن يرى للسانه فضل على عقله» وقيل الاستطالة لسان الجهالة[126] وسئل بعض الفضلاء : «متى يكون الأدب شر [ا] من عدمه، فأجاب : إذا كثر العلم وفسدت القريحة». وقيل : «فضل العقل على النطق زينة وفضل النطق على العقل هجنة[127]. والحكيم يقول : «كثرة الكلام لا تخلو من معصية[128]». وقال : «قول الجهل يأتي من كثرة الكلام[129]». وقال : «اللفظ الذي يتفوهه فم الحكيم نعمة، وشفتا الجاهل تبتلعانه[130]»، أي أن لـ [لـ] حكيم حظا عند الناس بما انطلق على لسانه من الحكمة، ضد ما حرم الجاهل الحظوة[131] بما نطق به من الفواحش والعورات.

ولم تنفق هذه الطبقة الغافلة برهجها [بهرجها] ولا جوزت زائفها إلا على العامة. فما من[132] يدعي إتقان صناعة عملية كالحياكة والخياطة أو مهنة تصويرية، ولا يحسنها إلا افتضح عند العامة، لأن خطأ الصانع أو المصور ظاهر للحس، وأما الصناعات العلمية كالطب والنجوم والشعر والكتابة[133]، فيمكن

الجاهل بها المتسور [المتستر؟] بقليل ما عنده على الكثير منها، أن يدعي فيها عند العامة فوق ما يحسنه، لجهلهم بها. فالعامة لا تميز بين الحق والباطل، ولا تفرق بين العام والقابل[134]. فإن مرت بك لأحد من هذه الطبقة الغبية كلمة نادرة أو لفظة شاردة أو بيت متبل[135]، فلا يحلو عندك قائله ولا تملك لديك شمائله، فإنه لا يميز الحق فينصره ولا يفهم الباطل فينكره، وإنما هو كلام وقع بالبخث والإتفاق. وقد يصدق الكذوب ومع الخواطئ سهم صائب[136]، وصواب الجاهل كزلة العالم، والفاضل بقراط يقول في الطبيعيات : «لا تغتروا بالأمور التي تأتي على غير القياس»[137]. ومن نوادر سلفنا رضي الله عنهم : «هكذا عقاب المختلق الذي لا يقول الحق إذ لا يصدقه الناس»[138].

وربما كان ذلك في الكلام المبهرج السفسطائي، أعني المموه، فإن هذا الإسم نسبه العلماء إلي رجل يوناني كان اسمه سفسطا، كان يتحيل على الباطل حتى يروم تحقيقه، وعلى الحق حتى يروم إبطاله، وأبو نصر الفارابي يأبى ذلك ويقول : «هذه لفظة يونانية مركبة من «سوفيا» الذي هم اسم الحكمة ومن «أسطس» وهو في لغة اليونان المموه، فمعناها الحكمة المموهة[139]، فكل من له قدر في التمويه والمغالطة يسمى بهذا الإسم، وكل شيء يكون من أحد الأجسام المتطرقة [المطروقة][140]، ويذهب أو يفضض، يسمى مموه، وعندهم : «فضة مشوبة تغشي طينا»[141]، فهذا أبلغ من الأجساد. فكن على توقي من حيل هذا الصنف المشؤوم، وإن رأيت أفرادا من أمثال [مثاليي؟] الرجال وأساتيذا من أهل الكلام يمارون هذه الطبقة بالأباطيل ويصانعونها بالأكاذيب، فلا يريبك ذلك منهم، ولا يثني عنان ميزك من رأيك فيهم. فقد قيل : «شر الناس من أكرمه الناس اتقاء لسانه»[142]. وقال

غيره : «من ابتغى الخير اتقى الشر»[143]. وقال أحد الفضلاء الزهاد : «إنا نبشر في وجود أقوام وإن قلوبنا لتلعنهم»[144]. وإن من يتحزب لهذه الطبقة عن تحقيق ويثني عليها من نية فهو من طينتهم الخبيثة وصنيعتهم المغشوشة. وعن مثلهم قال الحكيم في معناه : «تاركو الشريعة يمدحون الأشرار وحافظوها يخاصمونهم».

ومنهم عترة سفيهة عباثة أوهى قولـ [ا] وأضعف ميز [ا] من المتقدمة الذكر، دنست كتاب الله المقدس بإشتام [بشتم] الناس وكشف عوراتهم بزعمهم، ولوثت آياته في [بـ] ذم الأبرياء وذكر سيئاتهم بظنهم، فهو كلام يحرم للذكر بل يلزم الطهر منه. فقد سمع بعض الأفاضل سفيها يسافه رجلا مصونا فقال له : «أعد الوضوء فبعض ما كنت فيه أشد من الحدث». وقال الفيلسوف : «عورات الرجال بين أرجلهم وعورة السفيه بين فكيه»[145]. فكلام كل من ذكرنا من الأجلة حي وعظامها نكرة [نخرة] في أجداثهم. ومقال هذه الطبقة الغافلة قد مات وهم يبصرون، وفي مثلهم قال الشاعر :

يموت رديُّ الشعر من قبل أهله ... وجيده يبقى وإن مات قائله[146]

ولم أقيد من عقائل[147] أشعار هذه الطبقة الفاضلة عقيلة ولا سطرت من جلائل كلامهم كلمة جليلة، فإنها مشهورة وبأفواه الرواة مسطورة. ونور الصباح يغني عن الصياح. وما أغنى الشموس عن الشموع. وإذ قد اقتصرت على ذكر من تذكرت من صدور الناس، وأضربت عمت كان في أعصرهم من الأعجاز، فأقول وبالله أستعين [وهو الطلب السادس].

* * *

الهوامش :

1 ـ سبق أن تحدثنا عن موسى بن عزرة، ونشرنا المطلب الثالث من كتاب المحاضرة والمذاكرة في مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس ـ الرباط، العدد العاشر، (1984)، ص 65-95 . وننشر هنا المطلب الخامس، إهداء إلى أستاذنا الدكتور عباس الجراري أمد الله في عمره. وقد حركت فينا هذه المناسبة الرغبة في إخراج بقية الكتاب في أقرب الآجال.

2 ـ אבו הרון משה בן יעקב אבן עזרא , כתאב אלמחצ̇רה ואלמד̇אכרה , עני בתצחיחה ותחרירה א . ש . הלקין , טהר בדאר נשר מקיצי נרדמי ם , אורשלים אלקדס 1975,

3 ـ سفر عزره، إصحاحا آية 5. جاءت الإستشهادات في النص كلها بالعبرية ونكتفي نحن بإيرادها مترجمة إلى اللغة العربية.

4 ـ عزره 1/2 ونحميه 6/7.

5 ـ عبديه 5/1

6 ـ أسباط بني إسرائيل هم : أوبيس وشمعون ولاوي ويهودا وزبلون ويساخر ودان وكاد وأشير ونفتالي ويوسف وابن يمين، وهم الأسباط الإثنا عشر أبناء يعقوب. ويستدل المؤلف هنا بأن أصول جالية الأندلس تعود إلى نسل سبطي يهودا وابن يمين، بما جاء في التوراة، وأتى بالآيات أعلاه ليستدل ببعضها على بعض مثبتا في الأخير بأن سبطي يهودا وابن يمين هم من السبي البابلي الذي سباه نبو خدنصر الآرامي من فلسطين إلى بابل في القرن الرابع ق م (حوالي 586)، وأن التوراة وعدت نسل هذا السبي بالحلول في مدن الغرب (بلاد الروم والأندلس)، وعليه فيهود الأندلس هم من سبطي يهودا وابن يمين. (انظر أسباط بني إسرائيل في سفر التكوين، الإصحاح 29.

7 ـ جاء في ابن الأثير : وفيها [سنة 92هـ] غزا طارق ابن زياد... فلقي ملك الأندلس واسمه أذرينوق ـ [في الهامش : وفي نسخة أدرسوق] ـ وكان من أهل إصبان، وهم ملوك الأندلس. (عز الدين أبو الحسن... بن الأثير، الكامل في التاريخ، دار صادر ـ دار بيروت، بيروت 1965 ج 4، ص 556-557

8 ـ جاء أيضا عند ابن الأثير : «قالوا : أول من سكنها قوم يعرفون بالأندلش بشين معجمة فسمي البلد بهم، ثم عرب بعد ذلك بسين مهملة، والنصارى يسمون الأندلس إشبانية باسم رجل صلب فيها يقال له إشبانش، وقيل باسم ملك كان بها في الزمان الأول اسمه إشبان بن طيطس، وهذا هو اسمها عند بطلميوس، وقيل سميت بأندلس بن يافت بن نوح وهو أول من عمرها... ثم أرسل الله عليهم عجم رومه وملكهم إشبان بن طيطيس فغزاهم وفرقهم وقتل فيهم وحاصرهم بطالقة وقد تحصنوا فيها، فابتنى إشبانية وهي إشبيلية واتخذها دار ملكه» (نفسه). وقد نقلنا هذه الأقوال لتبيان مصادر ابن عزره.

9 ـ تثنية 8/17 والمقصود بأم الكتاب التوراة.
10 ـ تعني الجملة : «والواضح الفصيح...» أن الآية الآتية أوضح وأفصح في الدلالة على ما يريد وإن كانت من النبوءات، والآيات من سفر إشعياء 4/2 وميخا 2/4.
11 ـ اللين هو أن يلين الحرف فلا يكون له حس في اللفظ مثل أكل تصبح في المضارع يأكل فتلين همزته. والإنقلاب أو القلب هو أن يقلب حرف إلى حرف آخر مثل أذن تصبح في المضارع يوذن وآثر يوثر وقام يقوم وباع يبيع، أما البدل فمثل أرخ يورخ وأكد ووكد» والفرق بين القلب والبدل أن القلب ينقلب إلى غير ما كان عليه وتتغير حركته وسكونه، والحركة والسكون للمبدل وللمبدل منه شيء واحد لا يتغير» من كتاب الموازنة بين اللغتين العبرانية والعربية لأبي إبراهيم إسحق بن برون (بالحرف العبري) [تحقيق فاول قاقاوص سان بطرسبورغ 1890، ص 14، وأعيد إخراجه بالقدس 1971. ونحققه نحن تحقيقا آخر سيرى النور إن شاء الله في القريب.
12 ـ أبو زكريا يهودا بن داود الفاسي حيوج، ولد بفاس قريبا من سنة 970 م، ثم انتقل إلى قرطبة، ويعد رأس النحاة العبريين ومؤسس النحو العبري، وهو أول من رأى أن الجذر العبري لا ينبني على أقل من ثلاثة أحرف. ومن كتبه كتاب الأفعال ذوات حروف اللين وكتاب الأفعال ذوات المثلين ـ ولعل هذين الكتابين كانا يسميان باسم حيوج ـ وكتاب النتف وكتاب التنقيط. ترجم هذه الكتب موسى بن جقطيلة أواخرق II. وأخرج الكتب الثلاثة أول مرة دوكس
ספרי דקדוק מראש המדקדקים , ר. יהודה חיוג , דמאין 1844 .
13 ـ أي ما يقابل السنوات 930-940 من سنوات الميلاد.
14 ـ ولد حوالي 910 ويصفه ابن حيان فيقول : «وحيد العصر الذي لا يعدل به خادم ملك في الأدب وسعة الحيلة ولطف المدخل وحسن الولوج» (المقتبس لابن حيان ج. 5، [ب شلميتا...] المعهد الإسباني العربي للثقافة ـ كلية الآداب، الرباط، مدريد 1979، ص 466). وكان حسداي مترجما للناصر ومديرا لإدارته العامة وجمارك المملكة، كما كان يمثله في سفارات متعددة، ويستقبل سفراءه. وكان له دور كبير في الثقافة والفكر واللغة العبرية، وقد ذكرته كتب اللغة العربية مثل نفح الطيب وابن أبي أصيبعة وغيرهما.
15 ـ هكذا في نص هلقين، وقد تكون : وكان أول مؤلف لأبي زكريا...، خصوصا وأن «أبي» جاءت مكسورة في بعض النسخ المعتمدة في التحقيق.
16 ـ انظر هامش 12.
17 ـ «المتيبه» كلمة أصلها آرامي معناها الأول المجلس، وأصبحت تعني مدرسة تدرس فيها علوم التوراة والتلمود. وكان سعديه كؤون الفيومي المشار إليه، رأسا لهذه الأكاديمية العلمية بالعراق، وقد ولد بالفيوم بمصر (882-942 م). ويعد أول لغوي يهودي نظر في اللغة العبرانية على غرار علماء المسلمين، وله معجمان أحدهما الإكرون جمع فيه بين اللغة والشعر، والثاني كتاب السبعين لفظة، ضمنه الألفاظ الواردة في التوراة مرة واحدة. وترجم التوراة إلى اللغة العربية.

17* ـ أبو الفرج هارون المقدسي القرائي، والإسم الكامل لكتابه هو المشتمل على الأصول والفصول في اللغة العبرانية.

18 ـ دوناش بن لبراط بغدادي الأصل فاسي المولد قرطبي النشأة، ولد بفاس سنة 920 وتوفي سنة 980، ويعتبر أول الشعراء اليهود الذين أدخلوا أوزان الشعر العربي في الشعر العبري. من مؤلفاته : תשובות (الأجوبة) رد فيه على سعدية كؤون ومناحيم بن شروق، وطبعه فيليفاوسقي، لندن 1855، وله أشعار في حسداي المذكور الذي تحزب له في مذهبه النحوي، وله ديوان شعر أيضا.

19 ـ تلميذ بن لبراط السالف الذكر، كان شاعرا استعمل أوزان الشعر العربي مثل أستاذه وشارك هو أيضا في الجدل اللغوي الذي أثاره ابن حسداي وطبعت أقواله في كتاب תשובות תלמידי מנחם (أجوبة تلامذة مناحيم) الذي نشره سطرن، فيينا 1870.

20 ـ ولد مناحيم بن يعقوب بن سروق الطرطوسي سنة 910 وتوفي سنة 970. كان شاعرا لغويا، دعاه ابن حسدي إلى قرطبة واتخذه كاتبا ثم نكبه. له كتاب מחברת (الكناشة) في النحو، وكان مدار الخصام عند يهود الأندلس، إذ رأى فيه أن الجذر العبري قد ينبني علي حرفين بل على حرف واحد، واكتسى الخصام حول هذا الموضوع طابعا سياسيا لدى يهود الأندلس أسال مدادا كثيرا. وله أيضا ספר הפתרון (كتاب الحل) قدمه بمقدمة مهمة في النحو العبري.

21 ـ يوسف بن إسحق بن أبي تور الماردي، ولد بماردة في القرن العاشر، شاعر ديني مكثر، من أهم أشعاره السباعيات المعروفة بـ המעמד ، ويعتبر أول شاعر في الأندلس نهج هذا النهج. كان فخورا بنفسه طمع في رياسة يهود الأندلس فنصحه الخليفة بترك هذا الأمر.

22 ـ ولد حوالي 930، تتلمذ لمناحم المتقدم الذكر وانتقد خصمه دوناش بن لبراط، وله كتاب פתרון מלים עבריות (شرح الألفظ العبرية).

23 ـ من مدينة اليوسانة، عاش أواخر المائة العاشرة وبداية الحادية عشرة. نظم الشعر العبري الموزون، وكان أول من تغزل بالمذكر في الشعراء اليهود. له أيضا أشعار دينية أصبحت تغنى في البيع في الأندلس وغيرها. ولم يصب ابن عزره في حكمه هنا، إذ كان ابن شؤول أعلم بالعربية من ابن جقطيلة.

24 ـ عاش إسحق بن قفرون في النصف الثاني من القرن العاشر. نظم في الشعر الديني وتحزب لابن شبروط في الخصومة المشار إليها.

25 ـ لم نعثر له على ترجمة في المراجع التي بين أيدينا اليوم.

26 ـ ذكره أبو الوليد مروان بن جناح في كتابه الأصول دون تفصيل (ص 48)، ولم نجد له هو والصدور ترجمة فيما بين أيدينا.

27 ـ ذكر ديرنبورك أن له كتبا ورسائل (Opusculs et Traités).

28 ـ ولد سنة 915 وتوفي سنة 970. شغل مناصب في قصر عبد الرحمن الثالث ومن جاء بعده.

29 ـ هو غير إسحق بن برون صاحب كتاب الموازنة بين اللغتين العبرانية والعربية.

30 ـ لم نعثر له على ترجمة.

31 ـ ولد ابن خلفون في منتصف المائة العاشرة، وتوفي سنة 1020. ولعله ولد في المغرب، وسكن مدة قرطبة، ويظن أنه غادرها أيام الفتنة. له ديوان شعر ضاع ولم تصل منه إلا نتف متفرقة في مجموعات شعرية مختلفة.

32 ـ المنصرفة في الجماعة، أي خص بها خدمة جماعة اليهود الذين استعملوها في الطقوس الدينية. واستعمل نفس الجذر أدناه : فصرفوا العربية، أي استعملوها. الساذجة أي الخالية من المحسنات وفنون البلاغة العربية.

33 ـ المقصود بالصوم الأعظم صوم يوم كبور أو يوم الغفران، ويقع في العاشر من شهر تشري (سفر اللاويين الإصحاح الثالث والعشرون وما بعده). وهناك مناسبة صيام أخرى وهي : 17 تموز : ذكرى استيلاء نبوخذنصر على بيت المقدس، وهي نفس المناسبة التي يستولي فيها تيتوس الروماني عليه سنة سبعين. 9 آب : ذكرى هدم الهيكل على يد الرجلين (وهي مصادفة غريبة). 3 تشري صوم كدليه، وهي ذكرى لمقتل هذا الشخص. صوم 10 طيبت : ذكرى إحراق الهيكل سنة 586 ق.م. 13 آدار مقتل هامان. وهناك مناسبات صيام أخرى اختيارية.

34 ـ يأتي ذلك في الفصول الأخرى من الكتاب.

35 ـ يعني جذر «حرز» العبري : نظم ورتب، ويعني كذلك نظم الشعر وتقفيته، ومنه في العبرية «حرزان» أي ناظم الشعر. وبه لقد شاعر اليهود وواضع المقامات عندهم في الأندلس، يهودا الحريزي الذي قلد الحريري في مقاماته، وقرب اسمه إلى إسمه.

36 ـ يشير هنا موسى بن عزره إلى بعض علماء اليهود الذين تأثروا بعلم الكلام والفلسفة الإسلامية فنقلوا ذلك في أشعارهم الدينية التي كانت تتلى في البيع، وكثير من هؤلاء اشتغلوا بالتفسير وذهبوا بعيدا في النصوص المقدسة وحملوها كثيرا من الآراء الفلسفية والتأويلية مثل أبناء تبون وابن جبرول وكثير من علماء اليهود في الأندلس.

37 ـ ولد ابن النغريلة في قرطبة سنة 993 وتوفي 1055، ترك قرطبة بسبب الفتنة 1013 وتوجه إلى مالقا، أصبح سنة 1025 كاتبا للوزير ابن العريف وبعد موت هذا أصبح كاتب الأمير في غرناطة وتقلد منصب الأميرية على اليهود. وله فتاوي كثيرة وله اطلاع على عديد من اللغات وخصوصا اللغة العربية، وله مؤلفات منها ספר העושר (الغني) نحو الكبير في 22 فصلا وله شرح للتوراة، والكتب التي أشير إليها أعلاه. لقيه ابن حزم وناقشه في أمور كثيرة ووصفه بأنه أعلم اليهود وأجدلهم (الفصل I ص 152،153) وشموئل هذا هو أبو يوسف الذي رد عليه ابن حزم في رسالته المشهورة : **الرد على ابن النغريلة اليهودي**.

38 ـ يتضمن ابن تهيليم صلوات وابتهالات ولم يصل المجموع على حدة، غير أن في الديوان قصائد منه وهو أشعار دينية. ويتضمن شعر بن مشلي قصائد حكمية ونظرات في الحياة. أما ابن قوهلت فملخصه في هباء الوجود وحقيقة العدم. أتى شيرمان بكثير من هذه الأشعار في كتابه تاريخ الشعر اليهودي في الأندلس.

39 ـ «حاول جمهورا» ترجمها هلبير بـ : أدخل إلى الكتاب (قوهلت) أمثالا

40 ـ سفر أيوب 11/29.

4 ـ جاء في أحد المخطوطات التي اعتمدها هلقين : «في المائة الثامنة» أي بعد الأربعة آلاف للخليقة، وهو التاريخ اليهودي. ومع ذلك فإن هذا التاريخ لا ينطبق وحقيقة الأمر لأن النكيد توفي سنة 4815 وهو ما يقابل 1055 م.

42 ـ يقصد بالأسماء السمعية صيغ الكلم التي استعملها على غير قياس في الصرف العبراني.

43 ـ كان ابن حسداي ذا نفود سياسي ومالي، فتحلق حوله اللغويون والشعراء والكتاب، كما أشار إلى ذلك ابن عزره أعلاه. ويعد ابن حسداي أحد مشجعي الحركة العلمية اليهودية والعبرية في الأندلس، فتشيع له بعض هؤلاء الأعلام، وناصبه العداء بعضهم الآخر. ومن الذين ناصبوه العداء وانتقدوا مؤلفاته وأشعاره ومؤلفات المتحيزين له أبو الوليد مروان بن جناح القرطبي النحوي المشهور، وتحدث عن هذه الخصومة ابن تبون في مقدمة ترجمته لكتاب اللمع لابن جناح.

44 ـ نهيئ حاليا بحثا في موضوع : «أعلام السلطة اليهود في الأندلس» وسننشره قريبا، وفيه تحدثنا بتفصيل عن النكيد هذا.

45 ـ وأي الرجال المهذب ..... بيت شعر للنابغة الذبياني..، وهو :

فلست بمستبق أخا لا تلمه　　　على شعث أي الرجال المهذب

(طويل)

وذكره ابن رشيق في باب المثل السائر، ج 1، ص 482 (1994).

46 ـ قارن الحوار مع تياتيوس 195 c ترجمة Jowett, IV, 259-260. (نقلا عن هلقين ص 65، هامش 94).

47 ـ قد تكون «على» زائدة، إذ بدونها يستقيم المعنى.

48 ـ «حمل» جذر عبري يعني رحم أشفق وعطف، وقد استعملها ابن عزره هذا بمعنى العفو.

49 ـ بعد أن ذكر ابن حيان فضائل شموئل العلمية والخلقية قال : «... وكان حمل ولده يوسف المكنى بأبي حسين على مطالعة الكتب وجمع إليه المعلمين والأدباء من كل ناحية يعلمونه ويدارسونه، وأعلقه بصناعة الكتابة، ورشحه لأول حركته لكتابة ابن مخدومه بلقين برتبة المترشح لمكانه تمهيدا لقواعد خدمته، فلما هلك اسماعيل في هذا الوقت، أدناه باديس إليه، واظهر ارتباط به، والاستعاضة بخدمته عن أبيه وهلك في الثورة التي أثارتها العامة على ولي نعمته» (الإحاطة I/438-439).

50 ـ وتقابل 1067م

51 ـ الشعر لعبدة بن الطبيب، أورده ابن رشيق في باب الرثاء، ج 2، ص 816. وفي باب ما تساوى فيه السارق والمسروق. ج 2، ص 1055. 1994.

52 ـ ولد ابن غياث باليوسانة 1038، وتوفي بقرطبة 1089. وكان صديقا لعائلة ابن النغريلة، وهو الذي عني بزوجة يوسف بن النغريلة وابنه عزرة. وله في العائلة أشعار كثيرة، خلف أشعارا وفتاوي متعددة.

53 ـ «وليس لرجل حده الله حامل» الجملة غير واضحة، وترجمها هلقين : وليس لرجل حده الله من منازع منافس (ص 67). وترجمها هلبير : والله ولي هذا الرجل (ص סח).

54 ـ الدهن من المطر، قدر ما يبل به وجه الأرض، والجمع دهان، والدهان الأمطار الضعيفة (لسان العرب)، وفهم هلبير من لفظ الدهان ما يدهن به (ص ס ח)في حين ترجمها هلقين : ما يتسلى به (ص 67).

55 ـ العبط والعبطة موت الشباب بغير علة (اللسان، عبط).

56 ـ عاش اللاوي بن مري شؤول بقرطبة وبطرطوسة في النصف الأول من القرن II. شاعر وهو ابن إسحق بن مر شؤول النحوي الشاعر المعروف باليوسانة.

57 ـ لم نعثر له على ترجمة في المراجع التي بين أيدينا.

58 ـ كان حيا قريبا من سنة 1100. تحدث عنه أشتور في يهود إشبيليا وكان من الذين أنعم عليهم شموئل هالنكيد، وكتب فيه قصائد.

59 ـ ولد ابن جقطيلة في قرطبة وعاش بسرقسطة في منتصف القرن الحادي عشر. كتب كتبا في التفسير واللغة، وكان من أوائل من ترجم الكتب العلمية من العربية إلى العبرية، وضاعت كتبه في الفتن.

60 ـ لم نعثر لحجاج على ترجمة في مراجعنا.

61 ـ كان صديقا ليهودا اللاوي الشاعر المعروف، ولم نعرف عنه أكثر من ذلك.

62 ـ عاش ابن حسداي هذا في سرقسطة في النصف الأول من القرن II، وكان من أصدقاء شموئل هالنكيد وله معه تراسل في الشعر، وقال في ابنه يوسف قصيدة عرفت باليتيمة، ونشرت هذه القصيدة مع ديوان شموئل هالنكيد، ولا يعني أنها كانت فائقة جيدة، لذلك سميت باليتيمة وإنما شفع لها في أن تحمل هذا الإسم عطف يوسف النكيد على صاحبها.

63 ـ لعله صاحب صاعد الأندلسي الذي يقول فيه : «ومنهم من فتيان عصرنا أبو الفضل حسداي بن يوسف بن حسداي من ساكني مدينة سرقسطة ومن بيت شرف اليهود بالأندلس، من ولد موسى عليه السلام. عني بالعلوم على مراتبها وتناول المعارف من طرقها، فأحكم علم لسان العرب ونال حظا جزيلا من صناعة الشعر والبلاغة، وبرع في علم العدد وعلم الهندسة وعلم النجوم، وفهم صناعة الموسيقى وحاول عملها وتحقق بعلم المنطق وتمرس بطرق البحث والنظر، ثم ترقى إلى علم الطبيعة، فبدا منه بسمع الكيان لأرسطوطاليس حتى أحكمه، ثم شرع في كتاب السماء والعالم. ففارقته سنة 58 وهو خارق حجبه، وإن امتد به الأجل واتصلت له العناية فسيوفي على صناعة الفلسفة ويستوعب فنون الحكمة. هذا وهو بعد فتى لم يبلغ الأشد... (ص 206).

64 ـ يظهر أنه عاش في شرق الأندلس في النصف الأول من القرن II، وكان من شعراء شموئل هالنكيد، واشتهر بالفخر في شعره.

65 ـ ولد ابن جبرول في مالقة سنة 1022/1021، وعاش بسرقسطة وتوفي ببلنسية 1058. وهو شاعر لغوي وفيلسوف ميتافيزيقي. اشتهر عند اللاتين بأبيسبرون، وعدوه مسلما. ومن أهم مؤلفاته : ينبوع الحياة الذي كتبه أصلا بالعربية، وضاع ولم تبق منه إلا نتف. وله أيضا شعر التاج الملوكي (بالعبرية) وكتاب إصلاح أخلاق النفس ومنظومة القلادة (بالعبرية)، وهي شعر تعليمي. وطبعت جل كتبه وترجمت إلى لغات عدة.

66 ـ אגרת מוסד , נו(نقلا عن هلقين) (67)

67 ـ الشهرستاني، الملل والنحل، ص 305.

68 ـ الفصوص، القسم الثاني، رقم 10.

69 ـ מבשר 151.

70 ـ מבשר ، 97 (نقلا عن هلقين)

71 ـ אגרת מוסר , ע ה (عن هلقين)

72 ـ תקון הנפש , חלק ב , שער א , ע 56 (מהדרה בראון)

73 ـ اختضر يختضر الشخص م ت في مقتبل العمر.

74 ـ المائة الثامنة من تاريخ اليهود المقصود التاسعة للألف الخامس وهي 1054 م بالتقريب.

75 ـ مقالة الحديقة في معنى المجازي والحقيقة، رسالة وظف فيها المؤلف معارفه الفلسفية خدمة لتفسير بعض مشاكل التوراة، كما شرح فيها بعض الغموض الواقع في اللغة التوراتية. والكتاب مادة غنية للسيرة الذاتية لابن عزره. لم يبق من الكتاب إلا بضع قطع ترجمت إلى العبرية (ערוגת הבושם) أخرجها ش. بينس. تربيص ك ز 1958.

76 ـ سبقت الإشارة إليه أعلاه

77 ـ المقصود بالسرياني، اللغة الآرامية، ومن المعروف أنه توجد أسفار في العهد القديم، مكتوبة بالآرامية مثل سفر دانيال.

78 ـ وهو ما يقابل سنة 1089 م.

79 ـ ذكر برمان في كتابه علما بهذا الإسم في مصر، وكان كبير اليهود في مصر كما كانت له علاقات مع علماء الأندلس وشعرائها. واستقبل يهودا اللاوي عند مروره بمصر. فهل يكون هو المعني هنا (ص 68).

80 ـ ولد ابن بروخ بن البالية 1035 وأصله من مريدة، ثم رحل إلى قرطبة فاليوسانة وقرأ على إسحق بن غياث السابق الذكر واهتم بعلوم الأوائل والرياضيات والهيأة.

81 ـ قامت الدولة العبادية على يد القاسم محمد وهي دولة بني العباد ملوك الطوائف الذين حكموا في إشبيلية (1931-1091) ويقول صاحب كتاب القابالا بأن ابن بروخ`تولى منصب شيخ اليهود سنة 1069، وخدم الملك المعتمد. (ספר הקבלה) (ص 60).

82 ـ لم نجد له ترجمة.

83 ـ من قلعة حماد دخل قرطبة وبقي بها مدة ثم رحل إلى اليوسانة وبقي بها حتى مات سنة 1103 وهو ابن تسعين سنة، وترك كتبا في التشريع وتتلمذ على يده خلق كثير.

84 ـ قد يكون النص هو [لا] لأن هذا هو الإستعمال الجاري في مثل هذا التركيب، ولأن الأفعال جاءت أصلا غير مجزومة في النص.

85 ـ كان شاعرا وله اطلاع على علوم مختلفة وهو من عائلة المهاجر التي خدمت المعتمد ومن أفرادها أبو إسحق ابراهيم بن مئير بن مهاجر الذي سمي وزيرا في إشبيلية ومدحه الشعراء.

86 ـ أبو الفتح إليعزر بن نحمان بن أزهر من عائلة مرسية، وكان ذا وجاهة كما يتضح من مدح الشعراء له.

87 ـ ولد أبو زكريا بطليطلة في الثلث الثاني من القرن II، وعاش في إشبيلية. كان من النحاة البارعين ومن النقاد المدققين، هاجم ابن جقطيلة والنكيد وإسحق بن غياث. له شروح على التوراة، ورسالة في الأسماء المترادفة وكتب في اللغة. ضاعت جل كتبه.

88 ـ في الأصل كثيرة العدد قليلة العدد.

89 ـ لعل هناك نقصا في الأصل عوضه هلبير في ترجمته حيث جاء : «غير أن هذا الرجل...»(לג)

90 ـ الآية التي يحيل عليها المؤلف هنا هي : «فاحفظوا واعملوا لأن ذلك حكمتكم وفطنتكم أمام أعين الشعوب الذين يستمعون إلى الفرائض» (سفر التثنية 6/4) والمقصود بكلمة شرائع، سفر التثنية لأنه هو السفر الذي يتضمن الشرائع اليهودية مع سفر اللاويين.

91 ـ الجملة في الآية : «فتكون لكم هدبا فترونها وتذكرون كل وصايا الرب وتعملونها «(سفر العدد 39/15) والمقصود بالهدب ما يرى من أهداب تحت لباس بعض اليهود المتدينين اليوم.

92 ـ لم نعثر لهذين الشاعرين على ترجمة فيما بين أيدينا اليوم.

93 ـ ميكاش نقلها هلقين ماكش، وأبوه هو مئير الذي تتلمذ على الربي إسحق بن بروخ. ويفهم من أسلوب صاحب كتاب القابالا أن مئير هذا هو ابن يوسف الذي فر من مدينة غرناطة من وجه باديس (ص 63 و65).

94 ـ لم نجد له ترجمة فيما بين أيدينا.

95 ـ عاش أيام عبد الله بن بلقين، وكان خادما بقصر غرناطة وهو من نبهاء اليهود في الآداب العربية والعبرية.

96 ـ يفترض هلقين في ص 77 من كتاب المحاضرة والمذاكرة الذي ننشر منه هذا النص (هامش 16) أن يكون أبو عمرو بن الديان هو يحيى بن بقودا المتكلم المشهور، لأنه استغرب هو وبعض الباحثين الذين ذكرهم في هذا الهامش، كيف يؤرخ موسى بن عزره لأبي إسحق بن بقودا وأبي سليمان بن عمه دون أن يؤرخ لمن كان أعظم منهما، وقد تأثر به المؤلف في كتابه ערוגת הבושם ويعتقد بأن أبا إسحق بن بقودا هو نفسه أبو عمرو بن الديان.

97 ـ عاش أبو سليمان بن بقودا في النصف الثاني من القرن II وبداية 12، وهو فيلسوف شاعر نظم في الشعر الديني.

98 ـ لم نعثر له على ترجمة.

99 ـ سبق ذكره.

100 ـ ولد ابن سهل في النصف الثاني من القرن II، وتوفي بقرطبة سنة 1123. له اطلاع كبير في التشريع اليهودي، ورئس مدرسة باليوسانة كما كان قاضيا بقرطبة بعد موت ابن غياث.

101 ـ أصل القول : «حياة المروءة الصدق وحياة الروح العفاف وحياة الحلم العلم وحيات العلم البيان» (البيان، 78/1) (1932).

102 ـ عن النبي : «غيروا الشيب ولا تتشبهوا باليهود» فقال علي رضي الله عنه : وإنما قال ذلك والدين في قل، فأما وقد اتسع نطاق الإسلام فكل امرئ وما اختار لنفسه.
103 ـ النص أصلا بالعبرية (سنهدرين קיג ע״ב)
104 ـ ربما صاغها ابن عزره من «اللام» وهو الشخص. (لسان العرب «لوم»).
105 ـ ولد سنة 1075 وتوفي 1149 شاعر فيلسوف. وتحمل خطة القضاء على اليهود سنة 1138. وله كتاب فلسفي مهم هو العالم الصغير، ترجمه موسى بن تبون إلى العبرية، نشر الترجمة Adolphe Jellinek; Leipzig 1854.
106 ـ ولد أبو زكرياء بلوسيانة في المنتصف الثاني من القرن الحادي عشر، وعاش في غرناطة، وتوفي في المنتصف الأول من القرن الثاني عشر، وهو ابن اسحق بن غيث المشهور.
107 ـ ولد ابن المعلم بإشبيلية في المنتصف الثاني من القرن 11 وعاش في المغرب في بداية القرن الثاني عشر. شاعر عارف باللغة العربية واختص في الطب واشتهر به وكانت له مكانة في مجتمع اليهود حتى دعي بالوزير ولعله خدم قصر المرابطين.
108 ـ أبو الحسن يهودا اللاوي أمير شعراء اليهود في الأندلس. ولد بطليطلة سنة 1075، وتوجه إلى غرناطة ثم إلى قرطبة، واشتغل بصناعة الطب في طليطلة، رحل إلى المغرب ثم إلى مصر، وله أشعار كثيرة وموشحات استعمل في أقفالها العامية الأندلسية واللغة الإسبانية وله ديوان شعر مشهور، ومن أهم كتبه كتاب الحجة والدليل في نصرة الدين الذليل.
109 ـ ولد أبو إسحق في طوديلة سنة 1092، وغادر الأندلس 1140 وطاف بإيطاليا وفرنسا وانجلترا، نظم أشعارا دنيوية، كان مفسرا لغوية عالما في الهيئة والرياضيات وفيلسوفا ـ توفي 1197.
110 - لمْ نعثر له على ترجمة
111 ـ أبو الفهم بن التبان عاش في سرقسطة وأواخر القرن 11، وكان من أكبر شعراء عصره، صادق موسى بن عزره ويهودا اللاوي وكان أستاذا للغوي المشهور ابن برون.
112 ـ أبو إسحق من لغويي القرن 11، ومن أهم كتبه التي وصلتنا، كتاب الموازنة بين اللغة العبرانية والعربية وهو كتاب جليل جمع بين مقارنة النحو واللغة العربيين والعبريين.
113 ـ لم نعثر لهذين الشاعرين على ترجمة.
114 ـ البيت للشاعر أبي تمام حبيب بن أوس الطائي، وهو البسيط (الديوان، ج 3، ص 335).
114*- من بيت للبحتري هو :

وأزرق الفجر يبدو قبل أبيضه ... وأول الغيث قطر ثم ينسكب
(البسيط)

وروايته في الديوان :

وأزرق الفجر يبدو قبل أشهبه ... وأول الغيث طل ثم ينسكب

115 ـ ترجم هلقين لفظ كتابية بـ «اليهودية» ص 81، وترجمها هلبير بالكتابات اليهودية ص ٦١.

116 ـ لا يوجد في مضمون مؤلفات ابن عزرة الباقية ما يدل على ذلك ولعلها مقالة ضاعت ولم تصلنا.

117 ـ هكذا في الأصل وقد تكون طرأوا، وترجمها هلقين (ص 83) وهلبير (ص ٦٢) كسروا القوافي.

118 ـ البيان 125/1.

119 ـ هكذا في الأصل والأصح : الألسنة الحداد.

120 ـ الشاعر هو أبو العلاء المعري.

121 ـ هكذا في النص، وأشار هلقين في الهامش إلى أنه جاء في مخطوطتين (ب و گ) «ويكتم». ولا معنى لها أيضا، ونعتقد أن اللفظ هو ويكرب.

122 ـ في الأصل : من استيجيد جيده وأصحك رديئه (العمدة 97:1)، القاهرة، 1934.

123 ـ جاء في العمدة : وقال بعضهم الشعر شعران : جيد محكك ورديئ مضحك، ولا شيء أثقل من الشعر الوسط والغناء الوسط (97/1). وجاء في البيان [الألفاظ]... النادرة الفاترة التي لا هي حارة ولا هي باردة، وكذلك الشعر الوسط والغناء الوسط. وإنما الشأن في الحار جدا والبارد جدا. (133/1) ط. 1934.

124 ـ جاء في البديع : «إني لأكره أن يكون مقدار لساني فاضلا على مقدار علمي كما أكره أن يكون مقدار علمي فاضلا على مقدار عقلي» (البديع ص 77، ط. 1945) أنظر البيان، ج 1 ص 85 ط. 1968.

125 ـ هكذا في النص، وأشار هلقين إلى أنها جاءت في كل مخطوطاته، هكذا إلا مخطوطة گ فجاء معرفة، والذي يناسب السياق هو العاقل.

126 ـ العقد الفريد ج 2، ص 102 (ط. 1940).

127- البديع ص 90 (ط. 1945).

128 ـ العقد الفريد 241/2 (ط. 1956).

129 ـ سفر الأمثال 19/10.

130 ـ سفر الجامعة 2/5.

131 ـ هكذا جاءت هذه الجملة، وفصيحها : «على الضد من ذلك ما حرم الجاهل...».

132 ـ هكذا جاءت هذه الجملة وفصيحها : «فما من أحد يدعي».

133 ـ هكذا جاء في النص، ونعتقد أن الأصح هو الخطابة لأن حرف الخاء منعدم في الحرف العبري وعندما تكتب الخاء العربية يضع الكاتب نقطة فوق حرف الكاف، وبما أن النساخ الأقدمين، سواء عند العرب أو اليهود، كثيرا ما يهملون النقط، نفترض أن الكلمة هي خطابة وليست كتابة.

134 ـ نعتقد أن الأصل هو العالم والجاهل، وبه تستقيم الجملة.

135 ـ ربما من التوابل أي بيت لا ينقصه شيء. على أي فمن معاني متبل، واللفظ هنا باللغة

العبرية، يعني ممزوجا بالملح والنكت، ولعل هذا ما قصده المؤلف.

136 ـ العقد الفريد 69/2.

137 ـ نقل ابن أبي أصيبعة عن أبقراط قال : ومن ألفاظ أبقراط الحكيمة، ونوادره المفردة في الطب... : «الطب قياس وتجربة» ص 49، (ط. بيروت 1965) ولعل هذه الجملة التي أوردها ابن عزرة تتمة للجملة التي نقلها ابن أبي أصيبعة.

138 ـ سنهدرين פט,עב .

139 ـ يقول الفارابي في كتاب إحصاء العلوم : «وهذا الاسم، أعني السفسطة... مركب في اليونانية من «سوفيا»، وهي الحكمة ومن «اسطس»، وهو المموه، فمعناه حكمة مموهة» ص 81 (ط. 1968).

140 ـ في نسخة من النسخ التي اعتمدها هلقين : «الأجسام المنطرقة» ص 84.

141 ـ سفر الأمثال 23/26.

142 ـ محاضرات 36،2.

143 ـ حلية الأولياء، 132/1.

144 ـ أمثال 4/28.

145 ـ «قد سمع بعض الأفاضل سفيها يسافه رجلا... قال ابن عباس الحدث حدثان حدث من فيك وحدث من فرجك». أنظر العلل المتناهية ابن الجوزي (ط. الهند ج 1 ص 365).

146 ـ الشاعر هو دعبل بن علي والبيت من الطويل. الديوان ص 256.

147 ـ عقيلة كل شيء كريمته، وهي في الأصل المرأة الكريمة النفيسة ثم استعمل في الكريم من كل شيء في الذوات والمعاني. وعقائل البحر درره. (عقل. لسان العرب).

* * *

المصادر والمراجع :

1 ـ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، [تحقيق عز الدين أبو الحسن] دار صادر دار بيروت 1965.

2 ـ ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، [نزار رضا] مكتبة الحياة بيروت 1965.

3ـ أبو ابراهيم اسحق بن برون، الموازنة بين اللغتين العبرانية والعربية [فاول قاقوس] سان بترسبورغ، 1890، بالحرف العبري.

4ـ عبد الله بن بلقين، مذكرات... 3 المسماة بكتاب التبيان [ليفي بروفنسال]، دار المعارف بمصر 1955.

5- ديوان أبي تمام بشرح الخطيب التبريزي [محمد عبده عزام] دار المعارف المصرية 1951.
6- الجاحظ، البيان والتبيين [حسن السندوسي] القاهرة 1932/1351.
7- الجاحظ، البيان والتبيين [عبد السلام محمد هارون]، مكتبة الخانجي، القاهرة 1968/1388.
8- ابن جناح أبو الوليد مروان، كتب ورسائل (Opuscules et traités [J et H Derenbourg] Paris MDCCCLXXX.
9- ابن الجوزي، العلل المتناهية، الطبعة الهندية.
10- ابن حزم الأندلسي، الرد على ابن النغريلة اليهودي [إحسان عباس] دار العروبة 1960.
11- ابن حيان القرطبي، المقتبس، (ج V) [ب شالميتا، كرينطيو صبح] مدريد 1979.
12- لسان الدين ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، [محمد عبد الله عنان]، مكتبة الخاتجي، القاهرة 1973.
13- دعبل بن علي الخزاعي، الديوان، جمع وتحقيق عبد الصاحب عمران الزجيلي، دار الكتاب اللبناني 1972.
14- أبو علي الحسن بن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعر، [محمد محيي الدين عبد الحميد] القاهرة 1934.
15- ابن رشيق، العمدة...، [محمد قرقران]، ط. 2، دمشق 1994.
16- أبو القاسم حسن بن محمد الراغب الأصفهاني، محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، 1961. (مجلدان)
17- صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، [حياة بو علوان] دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1985.
18- أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه، العقد الفريد، [أحمد أمين] القاهرة،

.1956

19- أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه، العقد الفريد، [محمد سعيد العريان]، مطبعة الإستقامة 1940.

20- أبو نصر الفارابي، إحصاء العلوم، [عثمان أمين]، مكتبة أنجلو المصرية 1968.

21- عبد الله بن المعتز، البديع، [محمد عبد المنعم خفاجي]، مطبعة بابي الحلبي .1945

22- مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة محمد الخامس، العدد العاشر.

- אהרון בן אור , תולדות השירה העברית בימי הביניים ... תל אביב 1962
- א.מ. הברמן , תולדות הפיוט והשירה , הוצאת מסדה בע"מ , רמת-גן 1970
- אברהם אבן דאוד הלבי , ספר הקבלה [גרשון דוד כהן] , פילדלפיה תשכ"ז
- חיים צבי לערנער , תולדות הדקדוק , בראג תרל"ו
- משה בן יעקב אבן עזרא , ספר שירת ישראל , תרגום בן - ציון הלפר , ירושליים תשכ"ז
- אבו הרון משה בן יעקב בן עזרא , כתאב אלמחאטרה ולמדאכרה , [א.ש. הלקין] , מקיצי נרדמים , אורשלים - אלקדס 1975
- פאול קוקובצוב , מספרי הבלשנות העברית בימי הביניים , הוצאת " קדם , ירושלים תש"ל
- חיים שרמן , השירה העברית בספרד ובפרובאנס , הוצ. מוסדביאליק . ירושלים , דביר - תל- אביב . 1954 , 1960 (4 חלקים)

- Biblia Hebraica (Rud Kittel) Wurttembergische bibelanstalt; Stuttgart 1937 (1973).

* * *

قضية المصطلح الأدبي بين التوليد والاشتقاق والنحت والنقل أو الترجمة

محمد بن الصغير *

قبل الخوض في غمار هذا البحث المتواضع ، المهدى لعميد أدبنا المغربي الدكتور الاستاذ عباس الجراري بمناسبة عيد ميلاده الستين ، أرى من الواجب ان أجعل تصورا لهذا البحث أسير على ضوئه ، لعلني اهتدي الى الاهداف التي أرغبها ، راجيا من الله التوفيق والهداية ، وان يلهمنا عونا بلا نهاية .

يعتمد المصطلح الادبي في تاسيسه وتطور ألفاظه ومعانيه على مجموعة من المصادر التي تعمل على اثرائه لفظا ومعنى ، وهي نوعان :

أ - مصادر داخلية

ب - مصادر خارجية

أ - المصادر الداخلية وهي ثلاثة :

1- **المصطلح التوليدي** الذي ولد في احضان اللغة العربية ، وانبثق من بيئته منذ الجاهلية او منذ ان نطق الانسان العربي بهذه اللغة .

---

* أستاذ باحث في الأدب المغربي ، المركز التربوي الجهوي ، الرباط.

2 – **المصطلح الاشتقاقي** – وهو نوع من التوليد ايضا – وهو المشتق من المصطلح المصدر او الاصل ، كالافعال واسماء الافعال ، واسماء المفاعل ، والصفات والصيغ..الخ

3 – **المصطلح النحتي** : وهو المصطلح الذي نحت من لفظين مختلفين ، ثم أدى وظيفة أخرى تخالفهما ودل على معنى ثالث .

وما دامت هذه المصادر الداخلية عربية في أصولها ، وأوزانها وما إلى ذلك ، وما دام عامل الزمن ومساحة البحث يقيداني ، فانني ساعمل على تقليص المسافة وطرح ماهو أهم وأفيد في هذه المصادر الثلاثة .

ب – المصادر الخارجية وهي نوعان :

4 – **المصطلح المترجم أو المنقول**، وهوعربي في لفظه ، مترجم عن غيره من لغات العالم ، وهو يؤدي نفس الوظيفة التي يؤديها المترجم عنه في لغته، او يحاكيه وسأقف عنده بشيء من التبسيط والتحليل .

5 – **المصطلح الاستعاري وهو نوعان** :

أ – الدخيل الرسمي .

ب – الدخيل المؤقت .

ومادام هذا الموضوع يغري بالبحث أكثر فإنني سأعرض عنه في هذا المكان.

تمهيد :

ان الموضوع الذي نود الحديث عنه في هذا البحث المتواضع ، هو موضوع حدا بالكثير من الكتاب والمؤلفين والباحثين الى الخوض في غماره منذ عشرات السنين بل منذ الفتوحات الاسلامية واستيلاء الفاتحين على مراكز الثقافة في فارس والروم ، خصوصا عندما ازدهرت حركة الترجمة في العهود العباسية ، واستوعب الناس علوم الفرس والهند واليونان ، فشمروا عن ساعد الجد فتعلموا لغاتها ، وتمكنوا منها ايما تمكن ، ثم عملوا على ترجمة تراثها ودراسته وتدريسه، ، الامر الذي دعاهم الى استكشاف ما يحتوي عليه من كنوز ، واستنباط مناهج البحث ، واختراع علومهم ، وتلوينها بلون عربي اسلامي .

هذه العملية كانت دوما تغري بالبحث ، وتشوق الباحث الى معرفة المجهول ، وخبر الاحداث لاعطاء النتائج ، وهي عملية دفعت الى التجميع والتحصيل ، والكسب ثم الى التحليل والنقد ، ثم بعد ذلك قادت الى التاليف والخلق والإبداع ، التي يكون معها المبدع قد اكتسب حصيلة ثقافية واسعة ، هذه الحصيلة التي اكتسبها كانت عن طريق اللغة التي هي في مجملها مجموعة متناهية من المصطلحات المفهومية تكون مترجمة عن لغة اخرى ، أو مستعارة، وهنا يكمن موضوع بحثنا ، وعند هذا الأمر يتوقف عملنا وفيه ينطلق مرة أخرى دون أن يأبى بالعواطف الميالة إلى التستر ، أو الداعية إلى التطرف. وهدفنا خدمة العلم والعلماء، والمساهمة في الدفع بركب اللغة العربية الى ما تصبو إليه كل لغات العالم من تقدم وتطور ، وحتى لا تنعت بالقصور والتقهقر ، أو يقال عنها أنها لغة لا تساير ركب الحضارة المعاصرة ، ولا تساهم في تقدم المجتمعات العربية ، ولعل

أمـري التـقـدم والتـأخـر لا يكمنان في هـذه الظاهـرة ، بل نراها ظاهـرة تسكن أعماقنا، وتدمر نفسيات مجتمعاتنا ، ما ذلك إلا أقوال منقولة وأفكار مزيفة مبتورة ، ونظريات استـعـمـارية يجب أن تكون مـهـجـورة في العـصـر الحالي . ولا ندعي الحنين الى الماضي ، ولا نتـشـبث بـقـول : كـان آباؤنا أو أجدادنا في العـصـور الخوالي ، وانما اصل الفتى ماقد حصل. فـعـلا كان أباؤنا في البصـرة والكوفة وبغداد ، والقاهرة والاسكندرية والقيروان ومراكش وغرناطة وقرطبة وإشبيلية وغيرها من المدن العربية الإسلاميـة التي عرفت حضـارة راقية ، وجيوشا واقية ، وأمنا وأمـانة ...الخ. وكلما تذكرنا هذا ، شعرنا بالحسرة والاسى واحيانا منا من يتجاهلها ان لم نقل يجهلها، وإذا ما ذكر بها قال : إنها أضغاث أحلام .

اذن إحـضـارتنا ليست خـاضـعـة لتطور لغـتنا أو عدم تطورها ، بل اللغـة هي الخـاضـعـة لتطور المجتمع أو عدم تطوره ، وهـذا مـا نـراه فعـلا ، وندركـه عمليـا في مجتمعاات غير عربية ، انتهجت لنفسها طرقا غربية ، وجعلت لغتها الرسمية الفرنسية أو الانجليزية أو الاسبانية ، ووسيلتها في التعامل اليومي ، مسموعا ومقروءا ومكتوبا - سواء في الادارة .أو خارج الادارة . ومع ذلك فلم تنل حظا من تقدم أهل اللغة لا علميا ولا ادبيا، لا اقتصاديا ولا صناعيا، ولذا فإن اللغة لا تقدم ولا تؤخر.

وهنا أود أن أجهر بالنداء، إذا لم يجتمع العزم والجهد ، والتوكل ، والصدق ، والخير والمصلحة الجماعية، ونكـران الذات ، والعمل بصـدق ، كما قال تعالى : ﴿قُلْ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرسُولُه والمُؤمِنُونْ﴾، وكما قال الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم : «رحِمَ اللَّهُ مُؤْمِناً قَامَ بِعَمَلٍ فَأَتْقَنَهُ ، فإننا سنبقى دوما في الذيل .

واذا لم نحارب الظلم والطغيان ، وننبذ الحقد والحسد ، والخديعة ، والخيانة ، ونمقت الرذيلة والسياسة الزائفة ، ونبعد عن ارضنا وسائل الفساد فاننا سنبقى فيما نحن فيه وعليه . بل اذا ازددنا من هذا قربا ، ازددنا عن التقدم بعدا . ومهمة الاصلاح موكولة الى جماهير العلماء والباحثين ، المتمكنين من الثقافة الاسلامية قديمها وحديثها . وهنا اوافق راي " ريني ويليك " القائل : " اذا اعتقدنا مع " كروتشيه "بان الفكرة لا توجد ما لم يعبر عنها[1] : وافكارنا كثيرة ولكن طرق التعبير عنها مصابة اما بالخجل او الخوف، او عدم الثقة بالنفس، خوفا من النقد اللاذع ، وردود الفعل القاسية التي كانت من نصيب الكثير من علمائنا القدامى كابي حامد الغزالي ، وابن رشد ، وابن عربي ، وابن الخطيب ، والحلاج في العصور الخوالي والسيد قطب وغيره في العصر الحالي . وذنبهم في ذلك انهم عبروا عن افكارهم التي لم تفهم فهما صحيحا الا بعد فوات الفوت ، واجتمع الكل تحت لواء الموت، ولعل الامر في هذا عائد الى المصطلحات المعبر بها التي لم تكن مفهومة فهما كاملا ، اولم تؤد وظيفتها المثلى حسا ومعنى، وكثيرا ما كان يلتبس الامر على القارىء او السامع اذا اقحمت مجموعة من المصطلحات في خطاب المؤلف لم تكن معهودة لدى القارىءاو السامع، او ربما يكون للمصطلح معنيان او اكثر ، وهنا عهدة الاشكال ، وبؤرة النزاع ، التي زادت فتيل الغضب اشتعالا ، والحكم الجائر افتعالا ، مما ادى بالاثر الى رفضه من قبل الجائرين، او حث صاحبه الى سحبه ان لم يتعرض الى عقوبة المرتد .

من هنا كان على الباحث – وليس المختص بالاداب فقط – ان يولي اهمية عظمى ومتأنية في نفس الوقت لمشكلة المصطلح عموما ، ومادمنا نبحث في اطار

الادب يجب ان يكون هنا منصبا على مشكلة المصطلح الادبي وربما يصل الاتفاق على ان مصطلحات عصر النهضة والرومانسية والواقعية والباروك " تبلور افكارا محددة ، وتصوغ مشكلة العصور ، وانتشار الاساليب الخاصة بها ، مهما اخذ على كل مصطلح منها من ابهام، او وضع موضع الجدل في مدى انتشاره وقيمته ومضمونه[2] " ومع هذا فان المصطلحات هي ادوات لا يمكن الاستغناء عنها في ميداني البحث والتاريخ ، وغيبتها تعني القصور ، والقصور يعني تجريد الخواص من اساليب العصور التي تشير اليها في جملتها ، وهذا رأي " رينيه ويليك " عندما قال : " لقد اصبحت – المصطلحات – ادوات لا غنى عنها في البحث والتاريخ ، وغيبتها تعني قصورا شديدا في تجريد الخواص العامة لاسلوب العصورالتي تشير اليها في جملتها[3] " .

وليس هذا الامر مرتبطا بالمصطلح الادبي وحده ، ولكن مشكلة تلازم كل العلوم والاداب ، فالمصطلح تسمية فنية متفق عليها ، ومعرفة الاشياء والظواهر – البسيط منها والمركب أو الثابت منها والمتغير – تتوقف على الدقة اللفظية ، ووضوح الدلالة، أو المعنى .

وبهذا يكون المصطلح في الاساس يرتكز على خمسة مصادرهي : الوضع والاشتقاق ، والنحت والترجمة والاعارة ويبقى مبدئيا " مجرد اقتراح لعلامة منظمة للافكار ، او دالة على نسقها ، حتى يتم قبوله وشيوعه وتداوله، عندئذ تنتهي فترة الاعتراض او – يتم – تجاهله،[4] " وتنتهي المشادة فيه اما برفضه او بتاكيده ، وحينئذ يكسب مشروعيته لمدة معينة قد تطول وقد تقصر ، لان الظروف دعت الى ذلك ، وعملت علّى تطور المعطيات التقنية والتاريخية، الشيء

الذي دعا إلى مراجعة ذلك المصطلح او استبداله وهنا تكون الدعوة مجددة الى اقتراح مصطلح اخر يمر بنفس الاجراء السابق حتى يؤدي وظيفته الدلالية ويضمن استمراريته .

ولا ننكر في هذا الباب، المصطلح المستورد او الدخيل او المعار سواء في العصورالسالفة او في الفترة التي نعيشها ، وفي رايي ان هذه المصطلحات الدخيلة على اللغة العربية، تبقى مدتها مؤقتة ما دامت هذه اللغة وما دام اصحاب العرف اللغوي الذين لهم الحق في وضع المصطلحات لم يصلوا الى صنع اللفظ او ابتكار المصطلح الموفي بمقضيات الدلالة الدقيقة على مسماه ، وهذا يعني ان كل مجموعة لغوية لها وعي بطبيعة المصطلح الذي يعني بالهدف ، كما انها واعية بشروط اطلاقه، وهذه ابرز منجزات الفكر العلمي في كل لغة متطورة ، ونخص بالذكر هنا اللغة العربية ومسيرتها العلمية التي ارتبطت بمشروع تاصيل المعارف الاسلامية والعمل على توثيقها، فقرر العلماء " ان المصطلح يعتمد على العرف الخاص ، وان اهل هذا العرف، هم الذين يملكون حق وضعه ، وهم الذين يتعين عليهم ان يقوموا بتغييره اذا لم يف بمقتضيات الدلالة الدقيقة على مسماه ، وليس من حق فئة اخرى ان تنازعهم في ذلك ما دامت لا تشاركهم الصنعة ولا تاخذ في اسباب العلم بها[5].

لذا نجد فروعا قائمة بذاتها، استنبطوها من التراث الاسلامي والعربي واقتبسوا بعضها من التراث اليوناني والفارسي وغيرهما، ثم اخذوا في دراسة المصطلحات وغيرها وتحديد مفاهيمها مفردة او متعددة ، ونسبوها الى الحديث ، فسموها : مصطلح الحديث ، ومصطلح اللغة، ومصطلح الادب ... الى ان اصبح

لكل فن او علم مصطلح خاص به ، ثم تحرك كل مصطلح في ميدان ما الى ان احتوى في العقود الاخيرة معجما خاصا به ، فهذا معجم للمصطلحات اللغوية وهذا معجم للمصطلحات الادبية وهذا للفلسفة وهذا للاقتصاد ، وهذا للعلوم ... الخ . الى ان اصبح الامر ملتبسا على القارىء الذي يحتوي على ميولات خاصة في الثقافة ، مع العلم اننا كنا قد تعودنا التعامل مع بعض العلوم التي يحوي مصطلحها معنى صناعيا اصطلاحياومعنى شرعيا .

كما ان الاصوليين، " درجوا " على البحث المستفيض للحدود والتعريضات والمناقشة الموسعة للمصطلحات اللغوية والشرعية الرائدة في تقسيماتهم ومسائلهم، بل كانوا ابرز من ناقش اصل اللغة ذاتها ، وهل هي توقيف والهام ام انها في جملتها مواضعة واصطلاح ، ورضي المحققون منهم بانسحاب مفهوم الاصطلاح على الابداع اللغوي باكمله[6] جاعلين من الاية الكريمة " وعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا " مرتكزا اعتمدوه ، شارحين اياها بانها تعني علم المسميات ، وان الله تعالى منح ادم ملكة ادركها كما منحه القدرة على وضع اسمائها بلغاتها المختلفة ، وقد تعمقوا في تاويلها، وراوا ما كان يراه بعض المفكرين امثال " ابن العربي " ان لكل قوم آدمهم الذي انحدروا من سلالته، فهم على هذا الوفاء وان ما كتبه علماؤنا، وما خلفوه في هذا الباب، يعد نموذجا دل على شرف الدقة العلمية، وابان عن حرية الفكر في التاويل، واظهر قدرة العقل على التخريج والانسجام بين المقتضيات الدينية والخبرة التاريخية. كما انهم ادركوا في اقتناع تام ضرورة عدم التفرد في وضع المصطلح ، وان وضعه يعتمد على العرف الخاص ، فيقول ابن دقيق العيد : " ..وينبغي في هذا كله ان لا يصطلح الانسان مع نفسه اصطلاحا يعرفه غيره ، يخرج به عن عادة الناس من ارباب صنعته ".[7]

كما نجد أن اللغويين أيضا يهتمون بقضية المصطلح، وكان وعيهم بمشكلته نابعا من طبيعة تطور الحياة العربية، وماجد فيها بعد مجيء الإسلام من علوم مترجمة، وفنون مستوردة أو مستحدثة، بحيث «كانت العرب في جاهليتها على إرث من إرث آبائهم في لغاتهم وآدابهم ونسكائهم وقرابينهم، فلما جاء الله تعالى بالإسلام، حالت أحوال، ونسخت ديانات، وبطلت أمور، ونقلت من اللغة ألفاظ من مواضع إلى مواضع أخر، بزيادات زيدت، وشرائع شرعت، وشرائط شرطت»(8)، فدخلت إلى العربية وغيرهم، ثم أن المصطلح لم يقتصر على مدلول واحد، بل «الوجه في هذا إذا سئل الإنسان عنه - أي المصطلح - أن يقول : فيه اسمان : لغوي وشرعي».(9) ويذكر صاحب المزهر ما كانت العرب تعرفه، ثم جاء الإسلام به، وكذلك سائر العلوم كالنحو والعروض والشعر، كل ذلك له اسمان : لغوي وصناعي»(9) ولا يلزم من ذلك أن تكون التسمية ثابتة في جميع الأعصر، ولا في جميع البيئات، ولا لدى جميع الاتجاهات... بل يكفي مثلا أن يسمي اللفظ مفهوما نقديا ما، لدى اتجاه نقدي ما ليعتبر من ألفاظ ذلك الاتجاه النقدي، أي مصطلحاته (10).

من هنا يتبين لنا ان المصطلح رغم تفاعله مع مرور الزمن، فهو في الغالب لا يفقد قيمته الدلالية القديمة ، ولا يقتصر على دلالته الجديدة ، ومعنى هذا ان المصطلح يحتفظ بمعناه داخل النص تبعا لظروفه التاريخية المتغيرة لذا ليس من الضرورة ان تنقطع تلك عن معانيها الاولية، بل كثيرا ما تظل دالة في نفس الوقت على معناها العادي، وعلى معناها العلمي بحسب سياقها من الاستعمال."(11).

والمصطلح قبل انتشاره وشيوعه بين الناس ، يمر بمراحل قد تطول وقد تقصرالى ان يجد مكانه بين مئات المصطلحات، او لا يجد فيستغنى عنه ، ومعلوم

ان وضعه يعرف طريقتين، الاولى تقليدية طبيعية ابنثقت من طبيعة البيئة التي ولد فيها ، والثانية حديثة تهتم بها مجامع اللغات ومصحات توليد المصطلحات وهذا ما اشار اليه الدكتور عبد السلام المسدي في قوله : فالمصطلح يبتكر ، فيوضع ويبث، ثم يقذف به في حلبة الاستعمال ، فاما ان يروج فيثبت ، واما ان يكسد فيمحي . وقد يدلى بمصطلحين او اكثر لمتصور (اي لمفهوم) واحد ، فتتسابق المصطلحات الموضوعة وتتنافس في " سوق " الرواج ، ثم يحكم الاستعمال للاقوى فيستبقيه ، ويتوارى الاضعف[12].

فالمصطلح الادبي اذن، هو الاسم الموضوع المراد به معنى دالا على مدلول، وبعبارة اشمل هو الاسم المصنوع الذي اطلق على " قضايا الادب ومسائله، والذي يملك حق تشريعه هو الناقد الذي يبحث ظواهره فيعمد الى اختراع الكلمات الدالة عليها او نقلها "[13] وقد تنبه الى هذه القضية علماء العربية قديما ، وربما يكون قدامة بن جعفر من ابرز النقاد العرب واكثرهم وعيا في هذا الباب ، اذ يقول : " فاني لما كنت اخذا في معنى لم يسبق اليه من يضع لمعانيه وفنونه المستنبطة اسماء تدل عليها ، احتجت ان اضع لما يظهر من ذلك اسماء اخترعتها ، وقد فصلت ذلك ، والاسماء لا منازعة فيها، اذ كانت علامات . فان قنع بما وضعته من هذه الاسماء ، وان لا ، فليخترع كل من ابى ما وضعته فيها ما احب، فانه ليس ينازع في ذلك ."[14] وقد اصاب الكثير من علماء تلك الاعصار، فنجحوا في اقتراح الكثير من المصطلحات البلاغية والنقدية، امثال الخليل والجاحظ وقدامة، وغيرهم ممن اهتم بالنقد الادبي وعلومه ، ودخلت من بعدهم تاريخ الادب وفنونه، وقد تنبه بعضهم الى ان لكل علم الفاظه، ولكل عصر مصطلحاته، تلبي متطلباته،

وتفي باغراضه، ولعل ابا عثمان عمرو بن بحر الجاحظ كان اهم من مارس تاصيل مصطلحات البيان، عندما قال : " لكل صناعة الفاظ قد حصلت لاهلها بعد امتحان سواها، فلم تلزمه بضاعتهم الا بعد ان كانت مشاكلا بينها وبين تلك الصناعة "[15] وبما ان الامر كذلك، فان صفة صدق المصطلحية على المصطلح وفي جميع المراحل التي قطعها يكون امرا بديهيا، سواء توقف رواجه ام لا، وفي حالة الرواج والانتشار يكون صدقه اقوى. وما كتبه علماؤنا في هذا الباب ، دل على شرف الدقة العلمية، وعلى الحرية الفكرية في الشرح والتاويل، وعلى القدرة العقلية على التخريج والمواءمة بين المقتضيات الدينية والخبرة التاريخية.

وقد تنبه واضعوا المصطلحات، واقروا ضرورة عدم التفرد في وضع تلك المصطلحات، لانها اولا وقبل كل شيء تعتمد على العرف الخاص، وبعد صناعتها، ووجوب نشرها بين المهتمين حتى تكتسب مصداقيتها داخل المنظومة اللغوية، وتمتلك شرعيتها بين الناطقين والكتاب والباحثين. وقد تنبه الى ذلك ابن دقيق العيد عندما قال :ومن اشد ما ينبغي ان يعنى به ، اسماء البلاد الاعجمية والقبائل العربية ، وقد كرهوا الخطر الدقيق من غير عذر ، كما كرهوا التعليق والمشق . وجعلوا علامات للاهمال والاعجام ، وينبغي في هذا كله ان لا يصطلح الانسان مع نفسه اصطلاحا لا يعرفه " غيره يخرج على عادة الناس من ارباب صنعته "[16]، ومع هذا وجب القاؤه بين متكلمي لغته ، فان كان خاضعا لقوانين هذه اللغة، ويؤدي معنى دالا كانت الحاجة تدعو اليه، اخذ مكانته بين المصطلحات، اوربما احتفظ به مؤقتا حتى ياتي من يحل محله، ويبقى في الهامش او يتخلى عنه بالمرة.

وقد نجد اللغويين قد ربطوا وعيهم بمشكلة المصطلح عند ادراكهم لطبيعة تطور الحياة العربية بعد مجيء الاسلام، واتساع الرقعة الجغرافية من جراء الفتوحات الاسلامية، وتجدد الحياة في شتى الميادين العلمية والفنية والادبية ... الخ ، ومعنى هذا ان العرب وجدوا في طريقهم مواد غريبة عنهم لم تكن لها مصطلحات عربية دالة، الامر الذي دعاهم الى اختراع مسمياتها، مولدة من لغتهم، او مستعارة من غيرهم ، او مترجمة او منقولة عن لغة راقية ، وتبقى الاستعارة واحيانا المنقولة مؤقتة الى حين اختراع المصطلح اللائق الذي يفي بالغرض ، والا سيبقى ذلك المستعار او المنقول في حكم الرسمي كما هو الحال بالنسبة لكثير من المصطلحات الفارسية التي وجدت مكانها بين المصطلحات العربية ، ودخلت في حكمها لا يعرفها الا المهتمون والمنشغلون بالمصطلح. قال ابن فارس فيما نقله عن السيوطي : " كانت العرب في جاهليتها على ارث من ارث ابائهم في لغاتهم وادابهم ونسكائهم وقرابينهم . فلما جاء الله تعالى بالاسلام حالت احوال، ونسخت ديانات، وابطلت امور ونقلت من اللغة الفاظ من مواضع اخر، بزيادات زيدت، وشرائع شرعت، وشرائط شرطت. " ثم يضرب مثلا على ذلك بكلمات المؤمن والكافر، والصلاة والصوم وغيرها. ويقول : " الوجه في هذا اذا سئل الانسان عنه ان يقول : فيه اسمان : لغوي وشرعي ويذكر ما كانت العرب تعرفه، ثم جاء الاسلام به، وكذلك سائر العلوم، كالنحو والعروض والشعر، كل ذلك له اسمان : لغوي وصناعي"[17].

وتدعيما لما سبق، نعود الى قول قدامة بن جعفر : فاني لما كنت اخذ ا معنى لم يسبق اليه من يضع لمعانيه وفنونه المستنبطة اسماء تدل عليها، احتجت ان

اضع لما يظهر من ذلك اسماء اخترعتها ، وقد فصلت ذلك ، والاسماء لا منازعة فيها، اذا كانت علامات. فان قنع بما وضعته من هذه الاسماء، وان لا، فليخترع كل من ابى ما وضعته فيها ما احب، فانه ليس ينازع في ذلك[18].

وقد كان قدامة بن جعفر ناجحا في كثير من المصطلحات النقدية والبلاغية التي اقترحها فوجدت مكانها، وفرضت قوتها في تاريخ الادب وعلومه، كما كان الجاحظ قبله من اهم الذين مارسوا تاصيل مصطلحات البيان، وهو القائل : لكل صناعة الفاظ قد حصلت لاهلها بعد امتحان سواها ، فلم تلزمه بضاعتهم الا بعد ان كانت مشاكلا بينها وبين تلك الصناعة[19].

والمؤكد اننا عندما نتحدث عن المصادر التي يتاسس عليها المصطلح الادبي ، لا ينبغي ان نفهم ان هذا المصطلح هو مجرد وضع كلمة دالة او تسمية مميزة فقط . لذا عند تطبيق المنهج الذي سطرناه انفا، سيتضح لنا كل مصدر اعتمده المصطلح في تاسيس ذاته واثبات مكانته داخل المنظومة اللغوية التي قبلت عضويته. ويمكن تقسيم هذه المصادر الى نوعين :

أ- مصادر المصطلح الداخلية، يرغمنا عامل الزمن وتحديد الصفحات على التلخيص والوقوف عند الاهم.

ب - مصادر المصطلح الخارجية، وسنقف عند هذه بشيء من التوسع والتبسط.

أ - مصادر المصطلح الداخلية : ونقصد بها المصادرالاولى التي تعتمد في اثراء اللغة وادابها، وهي مصادر تعتمدها من داخل اللغة، ومن تفاعلاتها في البيئة

وفي الزمان من جهة، ومن تفاعلات مجتمعاتها عبر العصور، وبعبارة اخرى هي كميزان الحرارة يتمدد سائله بفعل الحرارة المرتفعة اولا، اي ان الشعوب اذا كان فيها حركة وحركية ، تجدد لسانها ، وابدع فكرها ، فنتج عن ذلك ثلاثة انواع من المصادر لتاسيس المصطلح من داخل اللغة الام، وهذه المصادر هي :

1- **التوليد او الوضع** : من المؤكد ان التوليد او الوضع هو المصدر الاول لتاسيس المصطلح ، ولا ينبغي - كما سبقت الاشارة - " ان نفهم من هذا المصطلح مجرد وضع كلمة دالة او تسمية مميزة ، فتوليد الظاهرة واختراعها ، وابداعها حضاريا هو الذي يعطيها شرعية التسمية اولا ، لان وضع الكلمة مرتبط بمعناها وهذا يعني ان النشاط اللغوي وظيفته تتويج الانشطة الابداعية السابقة ، وهذا ما يؤكد ان الاصطلاح مرتبط بالاختراع ارتباطا دقيقا كما يلاحظ ذلك عند قدامة بن جعفر ، وكما سنجد عند غيره من العلماء . ويؤكد هذا الراي ابو الحسين بن وهب الكاتب حين يقول : واما الاختراع فهو ما اخترعت له العرب اسماء مما لم تكن تعرفه ، فمنه ما سموه باسم من عندهم، كتسميتهم الباب في الساحة بابا ، والجريب جريبا ، والعشير عشيرا .. وكل من استخرج علما او استنذر شيئا واراد ان يضع له اسما من عنده، ويواطيء عليه من يخرجه اليه فله ان يفعل[20]، الامر الذي دفع بالنحويين الى اختراع تلك المصطلحات التي تهتم بقواعد اللغة العربية من صرف واعراب، ووضع الحركات القصيرة والطويلة، والجزمة، والفعل والفاعل، والحال والزمان، والنعت والمصدر والتمييز والعطف، والمضاف ... الخ .

كما اخترع الخليل بن احمد بالإضافة الى حركات العروض ومنه البحور : الطويل والبسيط والكامل والمديد، والهزج، والرجز ...الخ وقد ذكر ارسطو طاليس

ذلك، وهذا امر مشترك بين جميع المجتمعات عربية كانت ام اعجمية، وهذا ما نجده في قول ابي الحسين بن وهب الكاتب : " ومن هذا الجنس اخترع النحويون اسم الحال والزمان والمصدر والتمييز، واخترع الخليل العروض، فمن بعض ذلك الطويل وبعضها المديد وبعضها الرجز. وقد ذكر ارسطو طاليس ذلك ، وذكر انه مطلق لكل احد احتاج الى تسمية شيء ليعرفه به ان يسميه بما شاء من الاسماء. وهذا الباب مما يشترك العرب وغيرهم فيه ، وليس مما ينفردون به[21].

والملاحظ على هذه النصوص ان الاحتكاك الحضاري فيما بين الشعوب قد يجعل صاحبها اميا متعددا، بحيث يرى ان التسمية من حق صاحبها، ثم يدعم رايه ايضا براي ارسطو، كما يجعل ان هذا الامر ليس مقتصرا على العرب وحدهم، بل هو امر مشترك بين كل الشعوب، كما يلاحظ ان المصطلح عند اختراعه لا يعني خلق من لاشيء بل هو خاضع لمواضعة معادة للتخصيص العرفي واستثمار الامكانات اللغوية العديدة في المجاز والاشتقاق ، والنحت والاستعارة والنقل او الترجمة – وهذه كلها مصادر – لتكوين المصطلح الجديد، وعند ذلك يصير ارتباط المصطلح بالواقع العلمي والثقافي الذي افرزه ارتباطا عضويا حميما.

2- **الاشتقاق او الفروع** : الاشتقاق هو ايضا مصدر من مصادرتاسيس المصطلح الادبي ، وهو ظاهرة حضارية تعتمد على المصدر الاول الذي يعتبر المعين الاصلي لاستخراج الفروع واشتقاق الالفاظ المختلفة الدلالة ، والمتنوعة الاصوات، شريطة ان يتم هذا داخل مصطلحات اللغة الام وليس بين لغتين مختلفتين ، لان اللغة الواحدة لا تشتق من لغة اخرى سواء كان ذلك مواضعة في الاصل او الهاما . وقد حسم في هذا الامر بعض القدامى ففرقوا بين المصطلح العربي وغيره تفريقا

ظاهرا . وقد قال جلال الدين السيوطي في هذا الباب : ومحال ان يشتق العجمي من العربي او العربي منه ، لان اللغات لا تشتق الواحدة منها من الاخرى مواضعة كانت في الاصل او الهاما ، وانما يشتق من اللغة الواحدة بعضها من بعض لان الاشتقاق نتاج وتوليد ... ومن اشتق الاعجمي المعرب من العربي كان كمن ادعى ان الطير من الحوت " (22).

ومع هذا فان القدامى من المعجميين لم يتقيدوا بهذه القيود ، ولم يعتمدوا هذا المبدا، بل تعاملوا مع المصطلح الاعجمي الذي اخضعوه لقوانين لغتهم العربية ، وربطوا بينه وبينها بصلات اشتقاقيه، ولم يعتبروا حروف اللفظ الاعجمي اصولا كلها ، بل اعتبروا بعض الحروف زوائد فيه عندما اخضعوا المصطلح الى العربية وطوعوه، مما يجعلنا نتوهم ان تلك الحروف فعلا من الزوائد ، ولكنها في وضعها الاصلي غير ذلك. وقد ادى هذا الخلط الى اضطرابات.

أ – **المظهر الاول** من هذه الاضطرابات هو وضع المصطلح الاعجمي تحت جذور عربية، وتقمصه الصورة المعجمية بمختلف او جهها الصرفية والاعرابيه. وقد نجد الكثير من هذه المصطلحات في المعاجم العربية وانها لم تصرح بعجمتها او بعربيتها حتى نعرف وضعها الاصلي، "كاستبرق " وهي فارسية ، وابليس ، وهي يونانية. وصراط وسجيل وبستان وقرطاس وابريق وفردوس وغيرها من المصطلحات التي اوردتها المعاجم كلسان العرب لابن منظور والقاموس المحيط للفيروزبادي وغيرهما .

ب – **المظهر الثاني** من هذه الاضطرابات هو وضع المصطلح الاعجمي داخل المنظومة العربية للمصطلحات ، والبحث له عن جذور اصلية ، واخرى زوائد ، "

كاستبرق "نجدها في لسان العرب تحت " برق "[23] مع اثبات الحروف الثلاثة واعتبارها جذورالكلمة ، و"الالف والسين والتاء " اعتبارها زوائد ، وكذلك " ابليس " أثبتها ابن منظور ايضا تحت " بلس "[24] وكانها من الثلاثي العربي معا ، مع العلم ان مثل هذا اخذ صورة البنية العربية من حيث وزن الصيغة فلا يمكن التفريق بين عجمتها او عربيتها .

جـ - **المظهر الثالث** من هذه الاضطرابات هو وضع المصطلح الاعجمي واشتقاق جذور وهمية له من الفاظ اعجمية قد وضعت تحتها مثل " بذنج "[25] الذي وضع جذرا للباذنجان وهو اسم فارسي وغير هذا من المصطلحات التي سنتكلم عنها في مواضع لاحقة ، وتحت عناوين مختلفة فرضها علينا المنهج المتبع حتى تكون لدينا صورة شاملة – ولا نقول كاملة – حول هذا الموضوع الذي لا يزال يغري بالبحث ويشد اليه الاقلام، خصوصا في الوقت الراهن الذي يعرف فيه المصطلح بصفة عامة تطورا سريعا يفرض نفسه على لغة غير لغته الاصلية فرضا تقتضيه تفاعلات المرحلة التي نعيشها .

3 – **المصطلح النحتي او الاختزالي او المختزل** : هو ايضا مصدر من مصادر تاسيس المصطلح الادبي ، وهو يعتمد على لفظين مختلفين مبنى ومعنى فيختزلان ويولد منهما مصطلح ثالث يتكون من بعض حروفهما التي يكون منهما أصواتا متناسبة ومتوافقة نطقا وبناء، ويدل على معنى ثالث، مثل : " دحرج " المنحوتة من دحر اي دفع ودرج اي مضى ، ومثل : " صهصلق "[26] اي صرع واغتاب - المنحوتة من " صهل " اي صوت فهو صاهل[27] و"صلق" فلان اي رفع صوته او ضرب[28]، وهذا النوع من المصطلحات يلجا الى توليده عند ما يتعذر توليد لفظ

اخر يؤدي نفس المعنى او نقله عن لغة اخرى غير موجود فيها ايضا.

وبناء على ذلك نرى أن يستخدم المصطلح المنحوت في الدلالة على الكلمات التي صاغتها اللغة العربية وولدتها من ألفاظها أو من اللغات الأخرى سواء قبل عصر الاحتجاج أو بعده، شريطة أن تأخذ هذه المصطلحات الجديدة صيغا وأوزانا عربية أو أقرب إلى ذلك حتى تكون للمصطلح المنحوت وظيفة لغوية يجري عليه ما يجري على اللغة، خصوصا إذا كانت عملية الاختزال هذه تفي بالغرض المنشود، وتساعد على تطور اللغة ومسايرتها للحضارة الراقية. لأن من هذه الحضارة تنتعش، وبها يعبر عنها أيضا أي عن هذه الحضارة وما يجري داخلها، وبهذا المنطلق أيضا يكون توليد المصطلح النحتي أو الاختزالي ضرورة تفرض نفسها على مخترعي المصطلحات، وهي ظاهرة مشتركة بين كثير من لغات العالم، خصوصا اللغات الأوربية.

ب – المصادرالخارجية : ونقصد بالمصادر الخارجية التي تدخل في تاسيس المصطلح الادبي، تلك المصادر التي لا تنتمي الى اللغة الام والمصطلح داخلها لا يتم بعملية التوليد والاخترا ع، ولا بطريقة الاشتقاق والنحت والاختزال، مع العلم ان ذلك المصطلح في بنائه ولفظه عربي محظ، الا انه لا يؤدي داخل منظومته اللغوية نفس الوظيفة التي يؤديها خارجها، وعلى ضوء هذا يمكن تقسيم المصادر الخارجية الى نوعين لهما مكانتهما في تطوير اللغة بعامة والمصطلح الادبي بخاصة، وسيدفعنا البحث في هذا المقام الى استرسال الكلام :

4– المصطلح المنقول او المترجم : وهو عربي في لفظه مترجم عن غيره يؤدي نفس المعنى او الوظيفة التي يؤديها المترجم عنه في لغته . وهو يعتمد على امرين اثنين :

أ- ان تنقل كلمة من لغة اجنبية الى اللغة الام المنقول اليها عبر الترجمة مع العلم ان الترجمة تعكس حوارا حضاريا بين كل اللغات ، وتبقى الكلمة او الكلمات المترجمة في حكم الاعارة اذا لم تجد مكانها بين مكونات اللغة ، وبعبارة ثانية تبقى مهمتها ظرفية ومؤقتة ان لم تف بالمقصود ، والهدف المنشود ، وحتى يتم توليد كلمة معبرة .

ب - ان تنقل مفاهيم ومصطلحات من احد فروع المعرفة الى فرع اخر يشاكله مع وجود مناسبة بينهما ، علما منا ان مباحث تصنيف العلوم ومصطلحاتها عبر العصور تبلورت خضوعا لهذه المحاور منذ بداية الاستقرار لاوضاعها ، كما اتضحت مناهجها وعلائقها في الفكر العربي والثقافة الاسلامية .

وما" دام الزمان كفيل بان يغير كل شيء "[29]. فمن المسلم ان الزمان، لا يفعل ذلك بنفسه ، وانما بعوامل مشتركة تتفاعل فيه عبر الظروف الزمانية والمكانية وما يجري فيهما من احداث . وعلى حسب هذا تكون : " العوامل الفاعلة او المتفاعلة ، وهي بالنسبة الى ظاهرة التطور في المصطلح تكاد تتلخص في حاجات الانسان الفردية والجماعية ، الداخلية والخارجية ، فهي التي في ميدان المصطلح بعد الله عز وجل.تحيي وتميت ، وهي التي ترفع وتضع ، وهي التي توسع وتضيق، وهي السبب وراء كثير من اثار الاستعمال وانواع المجاز ، واجماعات المجامع " [30] سواء في حالة التوليد او في حالة النقل والترجمة. لان الانسان في خظم الاحداث داخل الزمان، يصطدم بامور ابداعية، ومبتكرات مدهشة ، واختراعات بديعة ، وهي كلها مسميات في حاجة الى اسماء دالة عليها

ومصطلحات تعين دلالاتها ومدلولاتها ، وفي هذه الحال نجد انفسنا مرغمين ومتدافعين ومندفعين نحو مسيرة التطور المصطلحي الخاضع لما سبق ، لذا نجد انفسنا محتاجين الى التعبير عما يجد في الزمان الذي لا حد له والمكان المترامي الذي لا تنفع معه الحدود السياسية، كما اننا محتاجون الى التبليغ والتواصل الــى ومع مخاطبينا بامانة ويسر . والحاجة الثالثة هي أن نتكيف مع المحيط والظروف حتى تتحقق ذاتنا تبعا لمستجدات الحياة وتطورات العصر .

مما تقدم يبدو المصدر الذي يتأسس عليه المصطلح المنقول او المترجم مشتركا مع المصدرالاول الذي هو الوضع او التوليد ، والمصدر الخامس الذي هو الاقتراض او الاعارة – وسنتحدث عنه فيما بعد – ووجود احدهم هو وجود لامتناع وجود الاخرين ، واحيانا يكون الاعتماد على المنقول او المقترض اولى وذلك راجع لعوامل متدافعة ، لا تحتمل الصبر والارجاء والتاخير في التنفيذ ، وهذا امر يدعو احيانا الى الاعارة الفورية مع بقاء المصطلح على اصله الاول ، او يطرا عليه بعض التحريف ، ريثما يولد او يترجم على الاقل ، وهذه الظاهرة توجد بكثرة في لغتنا العربية وفي غيرها ، وهي عامل مشترك تستفيد منه جميع اللغات البشرية .

ويرى العلماء ان هذه الظاهرة – ظاهرة النقل والترجمة – لم تكن مقتصرة على المصطلح الفردي ، بل تعدى ذلك الى العلوم والفنون ، وفي ذلك يقول الخوارزمي : " ان احوج الناس الى معرفة هذه المصطلحات الاديب اللطيف ، الذي تحقق ان علم اللغة الة لدرسه الفضيلة ، لا ينتفع به لذاته ما لم يجعل سببا الى تحصيل هذه العلوم الجليلة ، ولا يستثني عن علمها طبقات الكتاب لصدق حاجتهم الى مطالعة فنون العلوم والاداب ... واكثر هذه الاوضاع اساس والقاب اخترعت ،

والفاظ من كلام العجم اعربت . وقد جعلت هذا الكتاب مقالتين : احدهما لعلوم الشريعة وما يقترن بها من العلوم العربية والثانية لعلوم العجم من اليونانيين وغيرهم من الامم "[31] .

يفهم من هذا النص ان الخوارزمي يربط بين المصطلحات العربية والمنقولة الى العربية بشكل جذري بالعلوم التي تعبر عنها ، لان الكلمات المنقولة او المترجمة لا تفي بالغرض كله . بل العلوم ذاتها ، لذا فهو يدعو الاديب الى الالمام بهذه العلوم واتقان معرفته لها . لان الكتابة بالمفهوم الواسع تستوعب كل العلوم على اختلاف انواعها واشكالها ، ومن ثم فهي تدعو الى معرفة المصطلحات التي تخدمها . وبالتالي فانه – اي الخوارزمي – لا يPب التداخل الحميم بين نقل الكلمة الى لغة اخرى ونقل المفاهيم ايضا من احد فروع المعرفة الى فرع اخر مشاكل له .

فعندما يتحدث عن النحو يستهل كلامه فيقول : " هذه الصناعة تسمى باليونانية : غراما طيقي وبالعربية النحو "[32] . واذا ما تحدث عن صناعة الكتابة وتموضعاتها اللازمة ، يبدا بذكر الخراج الذي تبنى عليه الجباية ، فيقول :" وهي كلمة يونانية معربة "[33]. وهذا يعني ان العلوم تتحدد بنظائر في مختلف الحضارات " وتفيد من معطياتها وتستعيد كلماتها ، كما تتراسل مع غيرها من فروع المعرفة الانسانية ، وتاخذ بعض ادواتها وعلاماتها في كثير من الاحيان ، والاديب اشد الناس حاجة الى تحقيق الاصطلاح العلمي والفني على السواء[34]

وهذا امر يحدث لكل امة كانت تعيش تحت قهر التخلف وظلم الجهل ، وعندما اقلع بها قطار الوعي ، وسار بها على سكة التقدم والتحضر كان من الضروري ان تجد نفسها مدفوعة الى معرفة الاشياء ، واستيراد علوم الاخرين من الدول

المتقدمة وهذا ما حدث للعرب اثناء وبعد الفتوحات وللغرب بعد ضياع الاندلس وتراجع الامة الاسلامية عن دروها – فتعمل على توليد مصطلحات لغتها تارة وعلى نقلها وترجمتها تارة اخرى لتحقيق ذاتها تبعا لمستجداتها ، وخضوعا للتطورات التي تستدعي حاجات وحاجات . وبالتالي فان هذه الامة لم تكن في مامن من ضغط هذه الحاجات ، بل ان سلطانها عليها كان يتعاظم مع الزمن لان فترتها الممتدة ظروفيا عرفت تحولات عميقة مست ماهو عقلي وما هو عاطفي وما هو روحي ، ومست ايضا الفرد والجماعة والمجتمع ، " وغيرت البنيات والخرائط والمجتمعات، وانتقل الناس فيها انتقالات وانتقالات ، وشهد تفاعلات وتفاعلات ، صهرت فيها ثقافات واجناس ، وصيغت تحت تاثيرها عقليات ومذاهب وشخصيات، حتى ان المقارنة لتكاد تكون – لعمق التحول – لا معنى لها بين المجتمع العربي قبيل الاسلام ثقافة ونظاما ، والمجتمع الاسلامي بزعامة العربي نفسه (35) في العهود الموالية ، والمجتمع العباسي فيما بعد ، وكذا المجتمع الاندلسي وبينه وبين المجتمع العربي الحديث. ويرى عالم آخر ان الاصطلاح يعتمد على العرف الخاص ، وهو اسم سمي به شيء من قبل جماعة تم الاتفاق بينها بعد ان نقل او ترجم عن مصطلح اخر وذلك لتناسب بينهما " كالعموم والخصوص ، او لمشاركتهما في امر ، او مشابهتهما في وصف .والاصطلاح هو ما يتعلق بالاصطلاح ، يقال : هذا منقول اصطلاحي ، وسنة اصطلاحية ، وشعراصطلاحي ونحو ذلك "(36) ، فهو اذن يعتمد نفس الاساس الذي تبناه الخوارزمي قبله . حيث جعل الالفاظ الاصطلاحية قسمين : عربية واعجمية ، عندما قال : " ولما حصل الفراغ من تسويدها ... جعلته موسوما وملقبا (بكشاف اصطلاحات الفنون)

ورتبته على فنين : فن في الالفاظ العربية، وفن في الالفاظ العجمية "[37].

من هذا النص الاخير يبدو لنا التهانوي انه انتبه الى المصدر الرابع الذي يعتمده المصطلح في تطوير اللغة ، دون ان يفصل ذلك تفصيلا ، ولعله اعتبر كل موضوع كالمنقول لذا رتب كتابه على فنين : فن في الالفاظ العربية ، ويشمل كل موضوع او منقول ، وهذا ما يفهم من عبارته " وفن في الالفاظ العجمية " ، عمل فيه على ابراز المصطلحات التي اصلها اعجمي ، ثم استعربت واخذت مكانها بين الموضوع من المصطلحات ، وهذا مصدر اخر لتاسيس المصطلح .

واذا ما انتقلنا الى مفهوم الادب في هذا الاطار الاصطلاحي – اي مفهوم الادب في التراث – وبعد تبلور المعارف والعلوم والعلاقات الماثلة بينها نجد ابن خلدون يلخص الاتجاهات التي كانت قبله ، في تعريف الادب بقوله : ثم انهم اذا ارادوا حد هذا الفن قالوا : الادب هو حفظ اشعار العرب واخبارها ، والاخذ من كل علم بطرف ، يريدون من علوم اللسان او العلوم الشرعية من حيث متونها فقط، وهي القرآن والحديث ، اذ لا مدخل لغير ذلك من العلوم في كلام العرب الا ما ذهب اليه المتاخرون عند كلفهم بصناعة البديع من التورية في اشعارهم وترسلهم بالاصطلاحات العلمية ، فاحتاج صاحب هذا الفن حينئذ الى معرفة اصطلاحات العلوم ليكون قائما على فهمها " [38]. الواضح من كـــــلام ابن خلدون ان دائرة الادب اصبحت تتسع حتى شملت الشعر ، والتاريخ الذي كان يصاغ دائما بلغة رائعة ونثر فني راق، وعندما تمتد هذه الدائرة الى العلوم الدينية والشرعية فلا تقتص[n] فيها الا على المتنين الاساسيين فيها ، وهما الكتاب والسنة النبوية، لانهما في غاية البلاغة وذروة في الادب . ولكن عندما تتداخل مجموعة من العلوم

وتتشابك فيما بينها في هذا التصور النصي للادب عند عبد الرحمان ابن خلدون فان هذا يتم على مستوى المصطلح فقط ، اي انه يشير الى ظاهرة المصطلح وتنوع معانيه وتداخله بين الادب ومختلف العلوم الاخرى من جهة ، واقتصار هذا على المظهر النصي من جهة اخرى .

واذا كان ابن خلدون عند تعريفه للادب ، قد قام بتحديد دقيق له ، واقتصاره على مظهره النصي ، فان التهانوي ، لما عمد الى تفصيل مفهوم الادب وتوزيع العلوم المختلفة فانه لم يتوقف عند هذا التعريف ، بل جعل الدراسة اللغوية للنص داخلة في مفهوم الادب فخلط بذلك بين الفن والعلم ، اي بين المادة الادبية ، وادوات البحث النقدي فيها من قوله : " الادب هو علم يتعرف منه التفاهم عما في الظمائر بادلة الالفاظ والكتابة ، وموضوعه اللفظ والخط من جهة دلالتهما على المعاني ، ومنفعته اظهار ما في نفس الانسان من المقاصد وايصال الى شخص اخر من النوع الانساني ، حاضرا كان ام غائبا ، وهو حلية اللسان والبيان ، وبه يتميز ظاهر الانسان على سائر انواع الحيوان ... وتنحصر مقاصده في عشرة علوم، وهي : علم اللغة ، وعلم الصرف ، وعلم المعاني ، وعلم البيان ، وعلم البديع ، وعلم العروض ، وعلم القوافي وعلم النحو، وعلم قوانين الكتابة ، وعلم قوانين القراءة[39].

يعلق على هذا النص الدكتور صلاح فضل فيقول : واذا كانت هذه بالفعل هي جملة العلوم المتصلة بدراسة اللغة في مستوياتها المختلفة ، فان نصفها فقط هو الذي يختص بدراسة الادب ويعنى ببحث قضاياه الفنية ، وبوسعنا ان نحتفي باشارة التهانوي الى ظاهرة الاتصال الادبي وقوانين القراءة ، مما يمكن تطويره

وربطه بمصطلحات التلقي والتوصيل في علوم الاعلام والنقد الحديث . وعلى اية حال فقد انتهى البحث في الكلمات الاصطلاحية الى تحديد اشكال التقاطعات والتداخلات بين اللغات والحضارات المختلفة[40].

ولقد عرفت العصور الاخيرة ، ايقاعا سريعا في تطور الحضارة الانسانية عموما ، وطبيعيا ان تلحق هذه السرعة مختلف العلوم والفنون في هذه الاعصار الحديثة التي تعرف فيها الحياة اقبالا لا متناهيا على كل العلوم والفنون ، وكل هذه تحتاج الى مفاهيم تقرب المتتبع من استيعابها بعد دراستها وتدريسها ، ومن خلال هذا التفاعل نشا علم جديد يسمى " علم المصطلح " الذي ارتبط بالثورة الصناعية ، والتكنولوجية ، والحسابات الالكترونية ، والوسائل الاعلامية الذي اصبح جانبا منها للمصطلحات التقنية والعلمية دفعت الحاجة الى ذلك ، وبعد ظهور عجز اللغات بمفردها عن استيعاب المفاهيم العلمية الحديثة – وما اكثرها واغزرها – اذ تبين انه " في حقل الهندسة الكهربائية مثلا ، يوجد حاليا اكثر من اربعة ملايين مفهوم ، في حين لا يحتوي اكبر معجم لاية لغة على اكثر من ستمائة الف مدخل "[41] ، لهذا نشا علم المصطلح ليبحث في العلاقات القائمة بين المفاهيم العلمية والمصطلحات اللغوية التي تعبر عنها ، وهو علم مشترك بين علوم اللغة والمنطق والاعلام وحقول التخصص العلمي ، وتتناول نظريته العامة المبادىء التي تحكم وضع المصطلحات طبقا للعلاقة القائمة بين المفاهيم العلمية ، وتعالج المشكلات المشتركة بين جميع اللغات تقريبا ، وفي حقول المعرفة كافة "[42] لتيسير عملية الاتصال على الصعيد العالمي ، وتسهيل التعاون بين المؤسسات العلمية في تبادل المصطلحات الامر الذي دعا الى انشاء " منظمات دولية اخذت على عاتقها عملية التوحيد المعياري للمصطلحات . وسن

المبادىء العلمية التي تحكم وضعها ونقلها ونشرها . [43]

وفي هذا الصدد فان المجامع العربية في القاهرة ودمشق وبغداد وعمان ، ومكتب التعريب في الرباط تبذل جهدا كبيرا لتتبع هذا التطور السريع لاثراء اللغة العربية بحصيلة المصطلحات الجديدة ومع ذلك يبقى الاختلاف في بعضها واردا عند استعمالها ، وهذا لا يمنع من انشاء بنك عربي لجميع المصطلحات العلمية ، والعمل على توحيد المنظور الذي تعالج به جدلية الوضع والنقل او الترجمة في مواجهة الثورة العلمية الحديثة ، وان كانت تعمل جاهدة الى اكتشاف العلائق الرابطة بين نتائجها وبرامج التعليم ووسائل الاعلام في مختلف الاقطار العربية .

ان اشكالية المصطلح الادبي ، تنبع من طبيعة مادته ، لان عملية الاصطلاح عملية لغوية ومهنية في ان واحد ، وذلك ان باحث اللغة المعجمي لا يقوم بها عادة في وضع المصطلح الاول او نقله ، وانما يعمل على خلقه من يمارس مهنة ما وهو الذي يواجه مشكلة تسمية ادواته وخطواته المنهجية ونتائجه العلمية ، وقد ياتي في الدرجة الثانية العالم اللغوي لنقد المصطلح في محاولة لضبطه ودمجه في الايقاع العام للغة ، واخضاعه لمعايير هذه اللغة . " فالممارسة الاصطلاحية تضع امامها الاشياء والكلمات ، والوقائع وسبل التعبير عنها ، لكنها تعطي اولوية بينة للعالم المادي وحقائقه . وهي تبحث له عن معادل لغوي دقيق. هنا تبرز اشكالية المصطلح الادبي ، لان مادته هي الكلمات ايضا ، وليست وقائع العالم الخارجية ولا مفرداته الطبيعية [44] .

اذن فالادب هو اعادة تشكيل دائم للغة ، ومحاولة لصهرها ووضعها في قالب يعادل تطور الحياة الانسانية ، ويمنعها من التكلس والتجمد والقصور .الادب

عملية خلق وابداع منسجمان وملتحمان باللغة وانساقها ، وهو بعث دائم للكلمات ، وتقنين لهذه العمليات الابداعية في مصطلح نقدي يقع على الطريق المعاكس لهذا النشاط الخلاق ، يتذبذب به ، ويتجاذب معه " [45] الى ان يستقر في وضعه النهائي ويصبح حبيس المعجم محكوم عليه بالبقاء الدائم فضاؤه محدود ، وبناؤه محدود . الادب حياة متجددة دوما ،"والاصطلاح سكون وثبات .الادب تمرد وخلق، والاصطلاح اقامة انماط وتعميم مسميات ، من هنا فان ضبط الدائرتين ، مع حفظ المسافة اللازمة بين الفن والعلم ، بين الظاهرة والبحث ، يظل امرا مشكلا ومعقدا وخصبا في آن واحد. [46]

ان الاشكالية في المصطلح الادبي تشد الى حدود المغالاة عندما تعتمد على النقل او الترجمة بمحاورها المختلفة ، وطرقها المتعددة ، سواء كان ذلك نقلا عن لغات مختلفة بالترجمة ، او احياء وبعثا من بين العصور الغابرة او من بين المعارف بالتلاقح والاخصاب. وهنا تكبر بؤرة النزاع ، وتشتد حرارة الجدال حول الشرعية من جهة ، واللبس من جهة اخرى . وغالبا ما ينتج عن هذا الصراع موقفان تميزهما عملية الانتاج الحضاري ، ويعرفان عادة باسم المحافظين او المجددين ، وبعبارة اخرى باسم الصراع بين القديم والجديد او بين المحافظة والحداثة. من هنا يصدق القول بان الترجمة هي اشد وسائل الاصطلاح الادبي تعقيدا ، ومن اعظمها تشكلا ، وبالتالي فانها ترتبط بمشروعية ترجمة الادب ذاته . وبقابلية اللغات الاخرى لتبادل خصائص اجناسه النوعية . ولعل ملاحظات الجاحظ حول ترجمة الادب في عصره، لها اهمية قصوى، وابعاد، لها غاية في الاهمية عندما يقول : وقد نقلت كتب الهند، وترجمت حكم اليونان ، وحولت اداب الفرس ،

فبعضها ازداد حسنا ، وبعضها ما انتقص شيئاولوحولت حكمة العرب لبطل ذلك المعجز الذي هو الوزن ، مع انهم لوحولوها لم يجدوا في معانيها شيئا لم تذكره العجم في كتبهم التي وضعت لمعاشهم وقطنهم وحكمتهم. ثم قال بعض من ينصر الشعر ويحوطه ويحتج له : ان الترجمان لا يؤدي ابدا ما قال الحكيم ، على خصائص معانيه ، وحقائق مذاهبه ، ودقائق اختصاراته وخفيات حدوده . ولا يقدر ان يخفيها حقها ، ويؤدي الامانة فيها ، ويقوم بما يلزم الوكيل ... فلا بد للترجمان ان يكون اعلم الناس باللغة المنقولة والمنقول اليها ، حتى يكون فيها سواء وغاية . وكلما كان الباب من العلم اعسر واضيق ، والعلماء به اقل ، كان اشد على المترجم، واجدر ان يخطئ فيه ولن تجد البتة مترجما يفي بواحد من هؤلاء[47] .

ان الظواهر التي ادركها الجاحظ وفي وقت مبكر ، كظاهرة استعصاء ترجمة الادب عامة والشعر خاصة ، اذ يبطل المعجز فيه – وهو بنيته الموسيقية بالنقل – ثم الشروط التي يكاد يستحيل توافرها للمترجم الفني ، وصعوبة العلم مع ضيق ابوابه، كلها ظواهر ادركها الجاحظ في تلك العصور المبكرة من الاحتكاك الحضاري القائم منذ القديم والى الآن. بحيث ان المرحلة التوليدية الحالية تشبه كثيرا في بعض الوجوه العصور السالفة . لان العربي في القديم " قد شعر بافتقار لغته – في عصر التاليف والترجمة – في المرتين اللتين اضطر فيهما الى الخروج من الدائرة الضيقة التي كان فيها بين المناخ والبيداء ومضارب الخيام : الاولى : لما نقل الفلسفة اليونانية ، فدخل في اللغة العربية كثير من المصطلحات اليونانية ، وحدثت فيها اوزان واشتقاقات لم تكن تمس الحاجة الى استعمالها من قبل ، والثانية في عصرنا هذا عند انتشار العلم الحديث باكتشافاته واختراعاته التي لم

تكن تخطر لسكان البدو او الحضر على بال " [48] وهما مرحلتان مختلفتان لهما وجه مشابه رغم المسافة الزمانية التي تفصلهما عن بعضهما ، ورغم الخلفية التاريخية المتباينة بكل ابعادها.

ويرى عباس محمود العقاد ايضا " بوجوب توسيع اللغة العربية الفصحى بنحت جملة من كلمات اللغة الدارجة في بنيتها – المصرية على الخصوص – ونقل المصطلحات العلمية والفنية اليها كما هي في لغاتها الاصلية، لئلا نجشم الطالب العربي مراعاة اصطلاحين عوضا عن اصطلاح واحد، ولكيلا ننفصل عن الحركة العلمية العامة فننشق بين امم العالم بعلم عربي لا قبل له بمساوقة علم الامم جمعاء [49]. وقد نجد العقاد يعدل عن هذا الراي المتطرف في مكان اخر ، ويدعو الى اتخاذ الاصطلاح العالمي الدخيل ، وهو راي مخالف للراي السالف عندما يقول : ويبدو لنا ان الضرورة لا تقضي علينا بترجمة كلمة من الكلمات الاجنبية من مصطلحاتهم الشائعة غير الكلمات التي تدل على الاعيان والاشياء ، واننا لنتكلف عناء لا يساوي كلفته اذا نقلنا الفاظهم باصولها واستعاراتها وهي مفهومة عندنا بما وسعته لغتنا من معنى مستعار، ولا حرج – مع ذلك – من نقل الاستعارة المجازية حينما وجدت على وفاق بين اذواقهم واذواقنا[50] . لاننا ادركنا بان اللغة العربية في الوقت الحاضر لا تلبي متطلبات العصر ، ولا تساير ركب الحضارة المتطورة بنفس السرعة التي تسير بها في الميادين الاقتصادية والصناعية التي يعرفها الغرب – وهذا يدفعنا الى الاعتراف بان الاجداد واجهوا الحضارة القديمة من موقع القوة والتفوق في مجالات عديدة ، فكان الاصطلاح العربي يولد من الذات العربية ، ويلبي مسميات المواد العربية المعروضة على

الساحة انذاك ، وهذا طبيعي في كل لغة اتسم اهلها بالاختراع والابداع ، الامر الذي جعل الاجداد يتخلصون من كل مركب نفسي ، اما اليوم فاننا نواجه الحضارة الغربية من موقع منحدر ، فوجدنا انفسنا نتخبط في بحر شاسع من اجل توليد مصطلحات عربية تقابل المصطلحات الغربية او ترجمتها ترجمة متطابقة لمعانيها في لغتها الاصلية – وما اكثرها وأغزرها في كل المجالات – لذا فعندما استنجدنا بتراثنا اعترانا نوع من الخجل ، فتشعبت الاراء وتضاربت المواقف حول الاصطلاح الجديد من غير لغتنا، وصعوبة ايجاد اصطلاح له سواء عن طريق التوليد، او عن طريق الترجمة والنقل ، الامر الذي جعل بعض الباحثين يدعون الى ابقاء الاصطلاح غير العربي على صورته الاولى ومطاوعته للغة العربية وتقييسه على مقايسها ان دعت الضرورة الى ذلك ، وهذا ما نجده بكثرة في لغتنا العربية.

واذا رجعنا إلى التاريخ البشري ، نجد الامم تقوى وتضعف ، واحيانا تنهار وتندثر ، ويندثر معها كل شيء فيبقى تراثها ، وهي كلها مواقف تتبادلها الشعوب حسب نظرية الصعود والنزول التاريخية ، لذا فان الشعوب العربية لما اقلع ركبها وتغير موقعها من الضعف الى القوة ، اسهمت بما توافر لها من حظوظ ، ولما تراجع ذلك الركب تراجع معه ذلك الاسهام بنفس المقدار .لذا فان الاسهام العربي في بعث الحضارات القديمة اليوم ، يجب ان لا تكون له خلفيات سلبية بمنابع الثقافات العالمية ، وزرع ثمارها دون ان يعترينا خجل ، او يصيبنا حرج ما دامت التجربة التاريخية تعنينا في ذلك، وكما تعني لغتنا القومية ، وماضينا العريق . وقد انتهى احد الباحثين الى استشفاف وتحديد " ميكانيزم " النقد الاصطلاحي كما جربته اللغة العربية بدقة فائقة ودراسة مدهشة شيقة عندما قال : اوقفنا النظر في

تاريخ المصطلحات العلمية وخصوصياتها على ما يشبه الناموس المضطرد ، وهو الذي نسميه قانون التجريد الاصطلاحي وبمقتضاه يمر المتصور الطارىء بمراحل ثلاث تتعاقب في الزمن ، وهي التقبل والتفجير والتجريد، فعند التقبل تبدو ظاهرة الدخيل الذي قد يتحول الى معرب ، وفي التفجير ينفصل المدلول عن الدال ، ويقع التعديل على عبارة متعددة الكلمات ، وفي مرتبة التجريد يعمل العقل بقدرته التاليفية الى اشتقاق الصورة الذهنية المتفردة في غير اسهاب تحليلي ، من ذلك قولهم في علوم الفلسفة ، مثلا : ايساغوجي وكاطاغورياس وبارى ارمينياس ، فلما شاع تداولها فجروها فقالوا : المدخل الى المنطق ، وكتاب الاسماء المفردة ، وكتاب الاسماء المجموعة ، ثم تجاوز مرتبة التفجير الى التجريد ، فقالوا : المدخل والمقولات والعبارة [51].

من هنا ندرك بهذا المنظورالجدلية القائمة في نقل المصطلحات ومراحلها المتطورة في تاريخ اللغة العربية من جهة اولى والعلوم من جهة ثانية وحتى الباحثين انفسهم من جهة ثالثة. وعندما نقرا ما كتبه الجاحظ وغيره من القدامى ، فلا نغتر بما قالوا من ان التراث الادبي للامم الاخرى غير العربية قد تمت ترجمته الى لغتنا ، بل الكثير منه لم يتم له ذلك ، الشيء الذي كان له نتائج سلبية على تطور الادب العربي نفسه عندما قامت حركة الترجمة الاولى ، لافتقاره الى مصطلحاته ، وقد ادرك ذلك القصور احد شيوخ التراث العربي في تقديمه لقصة الادب في العالم بقوله : " مما يؤسف له ان النهضة العربية في عصر الدولة العباسية قد اسست على الترجمة ، وكان هذا طبيعيا ، ولكنها اضربت عن ترجمة الادب . فترجمت الفلسفة والطب والرياضة والفلك وكل شيء ، واستغلت كل

معارف اليونان والرومان وغيرهم ، حتى اذا وصلت الى الادب اغمضت عينها عنه ، وسدت الباب في وجهه .. ومهما كانت الاسباب فقد كان ذلك خسارة كبيرة ، نشا عنها ان صار الادب العربي – وخاصة الشعر – لا يجري الا في المجرى الذي شقه الادب الجاهلي في اوزانه وقوافيه وموضوعاته ، فان فعل ما اتى بعده من ادب شيئا فهو انه وسع المجرى القديم ، ولكنه لم ينشيء مجرى جديدا ، ولا حفر روافد جديدة ولو فعلوا ذلك لكان لنا تنويع في البحور ، وتنويع في الموضوعات ، ولكان لنا شعر ملاحم وشعر تمثيل ، وروايات وقصص استلهم فيها الادب اليوناني والروماني وغيرهما [52] ، الشيء الذي جعل مترجمي بعض كتب الادب اليوناني يسقطون في اخطاء فادحة غيرت مجرى الفهم الصحيح ، ولناخذ على سبيل المثال كتاب الشعر لارسطو طالس ، وقد اخطا المترجم العربي في مجموعة من المصطلحات، وقد نلتمس له عذرا " في عدم الالمام بالكلمة التي تعني شعر الملاحم، اذ انها لم ترد في لغة اليونانيين في غير هذا الموضع وفي تاريخ هيرودوت، ولكن ترجمة تراجيديا بالمديح، وكوميديا بالهجاء جلبت ضررا اشد وانكى، اذ ظن فلاسفة العرب ان المقصود هنا هوالمديح والهجاء كما هما معروفان عند العرب. ومع ان ابن سينا والفارابي يستعملان طرغوذيا وقوموذيا، ولكنهما لم يحسنا فهم المقصود من القصص المسرحية لعدم معرفتهما بالتمثيل ولعدم ترجمة اي قصة تمثيلية يونانية الى العربية[53] ، لذا فحياة المصطلح الادبي مرتبطة ارتباطا وثيقا لا يمكن انفصامه، بالرصيد الموجود في هذه الحياة ، لأن الترجمة لا تقتصر على كلمة او جملة، وانما ترتبط بالبنية الثقافية بعامة ، فالبنية الثقافية الحية لليونان والرومان المعاصرين للعرب مثلا في نفس الفترة لم

تكن في مستوى هذه الترجمة مادام العرب لم يعرفوا التمثيل ، وحتى الفلسفة اليونانية كانت تتسم بكثير من الانحراف في نظر الدين عموما، وبالتالي فان العرب لم يجدوا فن التمثيل عند من عاصروهم انذاك ، لان مجيء المسيحية كان له دوره في تراجع هذا الفن وتوقفه عن نشاطه وتبقى ترجمة كتاب الشعر لارسطومجرد محاولة غير موفقة مادام العرب لم يفهموه على الوجه الاكمل، لانهم لم يعرفوا من امر التراجيديا والكوميديا ما يدعوهم الى ترجمته ترجمة مفيدة ومتقنة ، ولما تخلوا عن كل ما هو فني وشعري وهو تراث ضخم ، مع العلم ان ابن سينا حاول ان يلخص كتاب الشعر، الا انه لم يصنع شيئا مع انه وفق الى تلخيص كتاب الخطابة توفيقا حسنا .

واذا راجعنا عصرنا الحالي ، وخبرناه فيما يجري لنا اليوم مع الثقافات الغربية ، لوجدنا انفسنا فيما يشابه عصور أجدادنا الذين عانوا من قلة الوسائل ، وندرتها في كثير من الميادين ، وعدم الاحتكاك بالثقافات الاخرى ، للاطلاع على ما خلفته من مصادر ودراستها ، والتمكن من معرفة لغاتها ،اضف الى ذلك ظروفا سياسية واجتماعية واقتصادية .. الخ . اما نحن، فاننا نعيش في حياة متطورة في كل الميادين بشكل سريع جعل الاصطلاح العربي غير قابل لهذا التطور ، واحيانا عاجزا كل العْجز لتلبية الطلب، وهذا امر طبيعي ما دامت الامة العربية لا تساير ركب الحضارة الجديدة .

واذا عدنا الى الآداب للبحث في تفاعلاتها ، ونظرنا الى ادبنا العربي فاننا نجد شاننا مختلفة مع الآداب الاجنبية في العصر الحديث ، " مما جعل الوضع لا يكاد يغني عن النقل في المصطلح الادبي ، لان اخطر الظواهر المستحدثة لم تنشا

تلقائيا في ادبنا العربي ولم تخضع في نموها للعوامل الذاتية ، بل ان السمة الغالبة على هذا العصر هي التواصل المكثف في مختلف مجالات الحياة بين الشرق والغرب ، واذا كانت بعض الاجناس الادبية تدين في ظهورها لدْينا للنموذج الغربي بشكل حاسم ، مثل المسرح الشعري والنثري ، والرواية الفنية والقصة ، فان الاجناس الاخرى مثل الشعر الغنائي والمقال لم تخل من التاثرالمباشر القوي بنظائرها في تلك الاداب [54] الامر الذي يفرض على الاصطلاح العربي ايجاد ما يقابل الاصطلاح الغربي لمعالجة تلك الاجناس ، ويسمي اجزاءها اما عن طريق التوليد والنحت ان امكن ، واما التذرع بالترجمة والنقل والتعريب ، او العودة الى البحث في مستودعات اللغة العربية وفكرها للمقابلات التقريبية بالاشتقاق وابتعاث الاصول المؤدية للغرض المنشود ، واذا ما لجأنا الى وضع مصطلح عربي جديد لنسمي به ظاهرة عالمية كان مصير ذلك المصطلح اللبس في الغالب ثم الاخفاق ، ولعل مترجمي " قصة الادب في العالم " مثلا عندما ترجما المذاهب الادبية ، وضعا كلمة الاتباعية للكلاسيكية ، والابتداعية للرومانسية . وقد حاولا شرح المصطلحين لترسيخهما وتدويمهما داخل الاصطلاح العربي، وقد تكرر هذا الشرح في مكان آخر من الجزء الثاني عندما تحدثا عن عصر الابتداع " وهذا دليل " على " اخفاق المصطلح الموضوع ، مما جعل النقاد بعد ذلك يؤثرون استخدام الكلاسيكية والرومانتيكية وما يقرب منها دون حاجة للإطناب في الشرح والتفسير في كل مرة . ولعل مسار اشتقاق الكلمتين في اللغات الاوربية وغموض ارتباطها المباشر بما يشيران اليه من مبادىء هو سبب ذلك [55] ، ولما ترجما مصطلحي " الواقعية والرمزية " لم يضعا الباحث والقارىء والمترجم العربي في

مثل ذلك الحرج ، وذلك لتوصلهما بيسر لدلالتهما المذهبية والفكرية [56] .

ان اشكالية الترجمة تمتد كلما اقتربت من الوضع في محاولتها للنقل ، فتؤدي " حينئذ الى تداخل الانظمة، وتقاطع الاشارات " [57] . واذا ما عدنا الى الاسباب التاريخية ونتائجها الموضوعية رغم اختلافها وتنوعها ، تبقى الظواهر الادبية متشابهة لقرب اللاحق بالسابق ، ومع ذلك تاخذ طابعا مميزا في كل بيئة ، وبالتالي تبقى حبيسة في هذه البيئة وعلى سبيل المثال ايضا ، نجد عباس محمود العقاد عندما ترجم " الرومانسية " بانها " المجازية الجديدة " او " الزوبعية "[58] ، فلا احد يحتفظ له بهذا المصطلح ، ولا تعتبر هذه القضية مشكلة ، ولكنه عندما يترجم كلمة " SONNER " بانها موشحة[59]. فهذا امر غير مقبول مردود عليه من قبل الاصطلاح النقدي اولا ، ومردود عليه من قبل المعجم بعامة ، لان الموشحة معروفة في كل اللغات ، وهي تشكل نظاما عربيا له جذور ثابتة في التاريخ الادبي ومحدودة ، واصطلاح خاص يستوعبه حتى غير المتعلمين ، اما " SON-NER" فهو نظام اوربي ، يختلف عن الموشحة في مجموعة من الخصائص منها الاصول والملامح والخواص ، الشيء الذي يؤدي الى اللبس والاضطراب في معنى المصطلح العقادي .

ومن اللافت للانتباه ايضا عند ناقل الاصطلاح هو احياء بعض الموروث القديم ، والقائه في الساحة الادبية الجديدة لينال حظه من بين المصطلحات المستحدثة ، دفعت به ظروف الحياة الى بعثه من جديد للدلالة على مفهوم غير المفهوم القديم ، ويساهم في انتاج ادب تربطه بادب الآباء والاجداد مجموعة من الوشائج المشتركة ، ولنأخذ على سبيل المثال كذلك مصطلح القصة الذي ورد في

القران الكريم ، وفي القضـاء العربي القديم ، ففي القرآن العظيم يقول الله تعالى : «نحن نقص عليك نبـأهم بالحق» [60] ومعناه نروي ونحكي لك امـرهـم حتـى يكونوا عبرة للذين لايؤمنون بالبعث يوم القيامة . وقد ورد كذلك مصطلح " القصة " فيما كتبه قدامة بن جعفر عندما قال : " وديوان المظالم سبيله ان يتقلده رجل له دين وامـانة ، وفي خليـقـتـه عـدل ورافـة ، ليكون ذلك منه نافـعـا للمتظلمين ، وان يعمل بجميع " القصص " جامعا يعرض على الخليفة في كل جمعة . فاذا قعد للناس وكان ممن له صبر على تامل القصة والتوقيع عليها فعل ذلك ، والا علق صاحب الديوان عليـها رقعة فيها ، ويوقع على القصة بما يوجبه الحكم ، حتى اذا انفض المجلس الذي يجعله الخليفة اخذ جميع القصص في مـجـموعاتـها ، وذكر اسماء الرافعين واثبت التوقيعات على قصصـــــهم "[61] والمقصود بالقصة هنا ما يعرضه المشتكي على القاضي ، ومـا يحكيه المتظلم فيما جرى له في قضيته . وهذا معنى المصطلح الكتابي قديما ، وهو مـجاور لمعناه في القرآن الكريم -كما مر بنا- الذي يدل على الحكمة والموعظة ، اما في العصر الحالي فانه يدل علـى لون من التحرير الفني ، ويصـرف عنه الدلالة الكتابيـة القديمة ، ويقتصـر على الجـانب الادبي ذي الاصـول النقدية دون ان ينظر للتاريخ او يستهدف مباشرة المغزى الخلقي مرورا بالاجراءات المجازية حتى اصبح حقيقة اصطلاحية لها خـصـائصـها ومقـومـاتـها النقدية داخل الابـــداع الادبـــي .

وخـلاصـة القـول في هذا البـاب – ومـا اوسـعـه – نجـد نقل المصطلح الادبي احيانا يقتصر على محور المكان ، الذي يجعله يستفيد من المساحات الحيوية في مصطلحات العلوم الانسانية المجاورة للادب قديما لدى الاوائل كالمنطق والفلسفة

وعلوم الدين حتى طغت على المصطلح الادبي ، ففسدت ملكات بعض البلغاء في عصر ابن خلدون الذي تنبه لهذا الامر حتى كان الفقهاء واهل العلوم كلهم قاصرين في البلاغة ، لان محصولهم في علوم الدين كان اغزر وفي الجانب الادبي كان افقر . ونتيجة ذلك انه وجد " شعر الفقهاء والنحاة والمتكلمين والنظار وغيرهم ممن لم يمتليء من حفظ النقي الحر من كلام العرب "(62) في غاية القصور حتى انحرفت عباراتهم عن اساليب العرب في كلامهم ." ومع ان منظور ابن خلدون يتركزهنا في عملية الابداع وتداخل مصطلحات العلوم المجاورة على لغة الادب الانشائي ، الا ان الادب النقدي بدوره قد عانى من هذه الظواهر في الفكر العربي، بمقدار ما افاد من دخول المنطق والفلسفة ومناهجهما وادواتهما الاصطلاحية في البحث والتنظير والتحليل (63) . وقد امتدت هذه العلوم المجاورة للادب في عصرنا الحالي فغدت المصطلحات النقدية المعاصرة لتشمل مجموعة من مجالات المعرفة والفن كعلم النفس والموسيقى واللغة والاجتماع والتاريخ والجمال والفنون التشكيلية وغيرها من المجالات المستحدثة .ويتم ذلك النقل الى النقد الادبي، في كثير من الاحيان بسلامة وطواعية حتى يبلغ درجة عالية في الاتقان الفني والدقة العلمية الرائعة. وفي احايين اخرى يعتريه الاضطراب والتشويش، فيضطر الباحث الى التوسل بالقديم والبحث في اعماقه وقد لا يتأتى له ذلك "لان مصطلحات هذه العلوم قد قطعت شوطا من التطور الحاسم في الفكر العالمي لا يسمح لنا بالوقوف عند اصولها الاولية في تاريخنا القديم، او الاكتفاء بما وضعه اسلافنا لظواهرها التي كانت معلومة لديهم(64) لذا فان ما استحدث في هذه العلوم من مناطق معرفية، ومناهج جديدة مكتشفة، كلها تنادي على مسمياتها

اليوم بجميع اللغات الحية . واذا ما استنطقنا النقد الحديث، والعربي خصوصا، فاننا نجده يحاول دوما ضبط لغته وتوحيد مصطلحاته. فثبت – كما مر بنا – ان هذا النقد يعود عند الحاجة الى مصادره القديمة ، فياخذ حديثه بقديمه خصوصا عندما بدات المفاهيم الاوربية تتسرب الى نقدنا العربي ، فعسر الالمام بجوانب هذا التقد واتجاهاته لكثرتها وتنوعها توافقان ما في الظاهرة الادبية من تشعب وتعقد، وهذا امر يستعصي على الناقد الواحد ان يتبنى غيره وجهة نظره المفردة ، لان الاثر الادبي له مجموعة من الخصائص النوعية تجعله يستنزف كل الطاقات التعبيرية والجمالية وحتى الفكرية احيانا ، ومن بين ابرز خصائص الظاهرة الادبية تلك التي تتجلى داخل نظام الرموز ، وهو نظام جد معقد ، له قوانين تضبط العلاقات بين عناصره من جهة ، وتتحكم في تفاعلاتها المختلفة ، " وهي ايضا رسالة الا انها لا تنفصل عن هذا النظام ولا نتوصل الى ادراك ابعادها المختلفة الا عن طريق هذه الاداة اللغوية التي يختلف ارتباط كل واحد منا بها بطريقة من الطرق "[65].

فالمعاني موجودة في إطار النظام اللغوي، وهو نظام غني أخرس تدعو الحاجة إلى انطاقه وتفجيره من قبل القارىء أو الناقد . "فالمعاني ليست في ظاهر اللفظ وليست مقدمة دفعة واحدة [66] كما يعتقد قديما ، فكان الكشف عنها بما تسمح به وجهة نظر شارح النص، ولا يظفر الا بالجزء الذي وجه اليه انتباهه . مع العلم ان النص الشعري اليوم ينظر اليه من عدة اوجه اكتشفتها البنيوية المعاصرة، بحيث ان النص الشعري هو قصيدة ان كنا تحت وقع تاثير جمال ابياتها ، وان ركزنا انتباهنا على عنصر الحركة فيها فهي دراما او غير ذلك ، وكل

ذلك مرتبط اشد ما يكون الترابط الوثيق بصاحب النص ، وبعبارة اشمل هو حياة رجل او امراة وتجربتهما ، وكل منهما وما له من قيم في علاقة مع الخالق والناس. فالنص الشعري اذن هو دين وسياسة واجتماع ، هو انفعال وتفاعل واخلاق ، هو حياة الرجل بكاملها في عالم حدده لنفسه . من هذا المنظور لا نندهش لتعدد مناحي النقد ، وتعدد القراءات الممكنة له ، وهذا دليل على ثراء الادب وعمقه وتجدده وخلوده . لذا فان المدارس الغربية خصوصا التي ظهرت في اوربا منذ العقد الثاني من القرن العشرين كانت بداية جديدة لا تدعي السبق ولا النهاية ، بل هي حركة دائبة ، هي اخذ ورد بين المؤيدين والمنتقدين والراضين والساخطين . كما انها لا تدعي لنفسها الموضوعية وعدم الانتماء ، كما فعلت غيرها من المدارس ، بل تعترف بانها مرتبطة باهم الايديولوجيات المعاصرة ، كالنقد الوجودي ، والنقد الماركسي ، والنقدالمعتمد التحليل النفسي ، والنقد البنيوي او الهيكلي . ومع هذا فان النقد العربي الحديث لم يسلم من هذه التيارات ، ولم يبق مرتبطا بما خلف الاباء والاجداد ، بل يحاول جاهدا تمثل ما ظهر في الغرب من نظريات رغم صعوبتها وتشعب قضاياها ، فهو يحاول تطبيقها على كثير من نماذج الادب العربي الا انه لم يوفق في الكثير منها ، فبقي متواضعا لم يصل الى مرحلة الاكتشاف حتى يذوق حلاوة المغامرة او مرارة خطر الزلل والسقوط ، ولعل الامر الاخير هو الذي اثر في النفس العربية ، ومنع النقاد العرب من الخوض في غمار المعركة الشريفة ، وجعلهم في معزل من امرهم ، فبداوا يشعرون بحاجة ملحة الى اعادة النظر في المنطلقات الاولى التي وجهت النقد الادبي منذ القرون الاسلامية من تاريخهم القديم ، وفي الخلق الادبي نفسه بوضعه في اطار الملابسات الحضارية الجديدة المخالفة لرؤاهم للعالم في فتراتهم الطويلة من

تاريخهم .

ان محاولات الادب العربي ونقده في ترجمة المصطلحات التي تعينه ، لم تسلم من بعض الخلط والغموض ، والقصور احيانا عن ادراك كنه ما تحمل المصطلحات الغربية من مفاهيم، ولناخذ على سبيل المثال : structuralisme نجد ترجماتها : بنائية – هيكلية – المذهب البنيوي . ونجد مصطلح : formalistes ترجمات : شكلانيون – شكليون – تشكيليون ، ونجد مصطلح : poetique = صناعة الادب –الصناعة– الانشائية–الشعرية .

ان هذه الترجمات في الوطن العربي تغلب عليها النزعة الاقليمية ، التي تجعل صاحبها يتعصب لما توصل اليه مريدا فرضه على كل عربي . ولهذا يبقى المصطلح المترجم له عدة ترجمات او عدة الفاظ موزعة على الدول العربية ، والضحية في ذلك هو القارىء فالبنيوية مثلا اصبحت في المشرق تعني : بناء صرفي عربي يراعي معنى كلمة " بنية " كما وردت في كتب اللغة العربية القديمة ، ويستعمل هذا المصطلح للتعبير عما يناسب المصطلح الفرنسي (structure) . وقد اقترح البعض انطلاقا من نفس الاصل صيغة " بنيانية " [67]. اما في تونس ، فالمصطلح السائد هو المصطلح " الهيكلية " [68] .... الخ .

ان ترجمة ،نقل المصطلح الادبي من العلوم الانسانية المجاورة لادبنا العربي ، لا تخلو من اشكالية ، وهذه الاشكالية موجودة في طبيعة تركيب اجهزتها المعرفية ، وتحتاج الى ضرورة مراعاة بقية عناصر النظم التي تترجم عنها المصطلحات الى مجال النقد الادبي . ولعل " جورج مونان " في كتابه " الادب وتكنوقراطيته " يوضح ذلك في قوله : ان اهم اضافة معاصرة لعلم اللغة الى البحث الادبي هي

فكرة البنية ، وان كانت في حقيقة الامر استعارة وليست اضافة . ولكن الذي حدث هو ان هذه الفكرة قد اخذت احيانا معزولة عن منظومتها الفكرية المحددة . مما يعتبر خطأ نظريا ومنهجيا ، ولان كل شيء حولنا له بنية ما ، اي انه يتكون من اجزاء اساسية تنتظم فيما بينها بقواعد محددة ، فان البحث عن البنية الادبية أن يعثر على أبنية عديدة، وتصبح المشكلة عندئذ هي تحديد البنية التي ينبغي ان تظفر باكبر قدر من الاهتمام [69].

اكتفي بهذا القدر من البحث الذي ارغمني عليه عامل التحديد وعامل الزمن ، وساضيف فيما بعد رقما خامسا الذي يتعلق بالمصطلح المستعار والذي يعرف بالمعرب والدخيل ... الخ. والبحث فيه يغري بالتتبع لرصد حقيقته الاصطلاحية واندماجه ضمن المنظومة اللغوية وتقمصه مقومات هذه اللغة . حتى وكانه من بين مولوداتها مادامت المعايير اللغوية تطبق عليه ، ومادام هذا الدخيل او المعرب .. يطاوعها صرفا ووزنا وصوتا، واعرابا.

* * * *

الهوامش

(1) – مجلة كلية الاداب والعلوم الانسانية بفاس 69 عدد خاص 4 السنة 1409هـ 1988 م .
(2) – المصدر نفسه 69 .
(3) –المصدر نفسه 69
(4) – المصدر نفسه 69
(5) – المصدر نفسه 70 .
(6) – شرح البرخش المسمى مناهج العقول في شرح مناهج الوصول في علم الاصول 165/1 للقاضي البيضاوي ط. صبيح بالقاهرة . يرجع الى المصدر السابق 85 الهامش 2 .
(7) – الاقتراح في بيان الاصطلاح ، تحقيق قحطان عبد الرحمان الدوري 287 – 288 بغداد1982 .
(8) المزهر في علوم اللغة وأنواعها ج 1 ص 294 طبعة عيسى البابي الحلبي بالقاهرة.

(9) نفس المصدر 297.
(10) مصطلحات النقد العربي أرى الشعراء الجاهليين والإسلاميين ـ قضايا ونماذج ـ ص 57، للشاهد البوشيخي، مطبعة النجاح الجديدة، الطبعة الأولى 1413 هـ ـ 1993 م.
(11) – قاموس اللسانيات – مع مقدمة في علم المصطلح ص 87 د. عبد السلام المسدي الدارالعربية للكتاب 1984.
(12) – نفسه 27
(13) – اشكالية المصطلح الادبي بين الوضع والنقل – مقال د. صلاح فضل، مجلة كلية الاداب والعلوم الانسانية – فاس – عدد خاص : ندوة المصطلح النقدي وعلاقته بمختلف العلوم 1988 ص 70- 71 .
(14) – نقد الشعر ، لقدامة بن جعفر ، تحقيق كمال مصطفى . ص 23 – 24 مكتبة الخانجي بالقاهرة 1978 .
(15) – الحيوان – للجاحظ – تحقيق عبد السلام هارون – بيروت –.د.ت .368/3.
(16) – الاقتراح في بيان الاصطلاح – تحقيق قحطان عبد الرحمان الدوري ص 287 –288 . بغداد.
(17) – المزهر في علوم اللغة وانواعها ج 1 /294–297 للسيوطي طبعة عيسى البابلي الحلبي – القاهرة –(دون تاريخ)
(18) – نقد الشعر ص 23–24 ، تحقيق كمال مصطفى الخانجي – القاهرة 1978 .
(19) – الحيوان 368/3 ، تحقيق عبد السلام هارون ، بيروت (د.ت). وانظرالشاهد البوشيخي – مصطلحات نقدية في كتاب البيان ... دار الافاق الجديدة – بيروت 1982 .
(20) – البرهان في وجوه البيان ص 64 ، تحقيق احمد المطلوب – بغداد 1967
(21) – المصدر نفسه . ص 64
(22) – المزهر في علوم اللغة وانواعها 287/2 لجلال الدين السيوطي – تحقيق محمد احمد جاد المولى ومحمد ابو الفضل ابراهيم وعلي محمد البجاوي ط/2 القاهرة " دون تاريخ " .
(23)- لسان العرب لابن منظور199/1 .
(24) – نفس المصدر 256/1.
(25) – نفس المصدر 167/1
(26) – اقرب الموارد في فصيح العربية والشوارد 1277/2 لسعيد الخوري مطبعة مرسلي اليسوعية ببيروت 1889
(27) – نفس المصدر . 666/1
(28) – نفس المصدر 658/1 .
(29) – محاضرات في علم اللسان العام 99 فيردنانر دو سوسير ترجمة عبد القادر قنيني مراجعة احمد حبيبي ط. افريقيا الشرق 1987 الدار البيضاء .
(30)- مصطلحات النقد العربي لدى الشعراء الجاهليين والاسلاميين – قضايا ونماذج ص 90-91 للشاهد البوشيخي ط.1993 مطبعة النجاح الجديدة – الدار البيضاء –

(31) - مفاتيح العلوم 3-4 لمحمد الخوارزمي- مكتبة الكليات الازهرية - القاهرة 1981 الطبعة الثانية .
(32) - المصدر نفسه 29.
(33) - المصدر نفسه 37.
(34) - مجلة كلية الآداب والعلوم الانسانية - بفاس 73 عدد خاص 4 السنة 1988/1409 .
(35) - مصطلحات النقد العربي 91 للشاهد البوشيخي .
(36) - كشاف اصطلاحات الفنون 217/4 محمد الفاروقي التهانوي - تحقيق لطفي عبد البديع - الهيئة المصرية العامة للكتاب 1977 .
(37) - المصدر نفسه 2/1 .
(38) - مقدمة ابن خلدون 553 دار القلم - بيروت - لبنان ط. 1978
(39) - كشاف اصطلاحات الفنون ج 1 ص 19 .
(40) - مجلة كلية الآداب والعلوم الانسانية بفاس : ندوة المصطلح النقدي وعلاقته بمختلف العلوم ص 74 عدد خاص 4 السنة 1409هـ - 1988 م
(41) مقدمة في علم المصطلح ص 1 ، لعلي القاسمي - بغداد 1985 .
(42) نفس المصدر ص 18 - 20.
(43) - مجلة كلية الآداب بفاس ص 75 .
(44) نفس المصدر ص 75.
(45) نفس المصدر ص 75
(46) نفس المصدر ص 76.
(47) الحيوان 1/75-77.
(48) - خلاصة اليومية والشذوذ ص 122 لعباس محمود العقاد طبعة بيروت 1970
(49) - نفس المصدر ص 123 .
(50)- اشتات مجتمعات في اللغة والادب ص 124 ، لعباس محمود العقاد. دار المعارف بالقاهرة 1982 .
(51) - قاموس اللسانيات مع مقدمة في علم المصطلح ص 26 ، الدار العربية للكتاب .
(52)- مقدمة قصة الادب في العالم ج 1 ص 2 لاحمد امين ، مكتبة النهضة بمصر 1955
(53) - تلخيص كتاب ارسطو طالس في الشعر لابن رشد هامش ص 56 ، لمحمد سليم سالم - القاهرة 1971
(54) -مجلة كلية الآداب والعلوم الانسانية بفاس ص 80 .
(55) - المصدر نفسه ص 81.
(56) - انظر كتاب " قصة الادب في العالم - القسم الثاني من الجزء الثاني ص 13 وما بعدها، لاحمد امين وزكي نجيب محمود مطبعة لجنة التاليف والترجمة والنشر بالقاهرة 1945 .
(57) - مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس 82 .
(58) -تدكار جيتي ص 77 للعقاد .دار المعارف 1981

(59) التعريف بشكسبيرص 163للعقاد – بيروت 1969
(60) – سورة الكهف 13
(61) – الخـراج وصنعـة الكتـابة ص 63–.لقـدامـة بن جـعـفـر –تحـقـيق مـحـمـد حـسين الزبيـري–بغداد.1981 .
(62) – مقدمة ابن خلدون ص :578، وما بعدها.
(63) مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس ص 83 .
(64) – المصدر نفسه 84
(65) – حوليات الجامعة التونسية 126 العدد 15 ، كلية الآداب والعلوم الانسانية 1977 .
(66) – المصدر نفسه 126 .
(67) – انظر : ريمون طحان . مجلة مواقف عدد 15– 1971 .
(68) – حوليات الجامعة التونسية 135 .
(69) – مجلة كلية الآداب والعلوم الانسانية بفاس 84 .

* * *

أضواء على نص صوفي في موضوع السماع

أحمد الطريبق أحمد (*)

لقد شغلني نص فريد في "نزهة الناظر" منذ أن تعرفت على "الآثار الكاملة" لأحمد بن عبد القادر التستاوتي، من خلال نزهة الرسائل والأشعار والتلاحين، والخطرات والتقييدات.. هو نص يستعصي على "التجنيس" الأدبي، لاشتماله على خصائص يتقاطع فيها الجنس الشعري والجنس النثري، الفصيح من الأشعار والملحون منها؛ التقابل والتناظر في المضامين التي تفضي إلى دلالات تلك النصوص، والتي وظفها التستاوتي لغرض النص، وفي موضوع صوفي: هو "السماع.

وموضوع السماع له طبيعة خاصة ، في الأدبيات الصوفية، من هنا يأتي تبرير هذا الزخم الكبير من الأشعار المتنوعة ، في أشكالها، من فصيح ومن ملحون ، وعلى الشكل الآتي :

	العدد	الشاعر
الملحونات	34	غير منسوبة
الأشعار الفصيحة	8	لشعراء متصوفة كابن الفارض
قصيدة التستاوتي	50 بيتا	التستاوتي

(*) أستاذ جامعي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة عبد المالك السعدي، تطوان.

وإذا تعرفنا على حجم النص هذا (في أربع صفحات من المخطوط)، يتبين موقع الأبيات الشعرية المتنوعة والتي وافت التسعين بيتا، ببضعة أبيات...

وسنتعامل مع النص، على أنه رسالة صوفية، في موضوع صوفي، باعتبار أنها صادرة عن مرسِل (التستاوتي) ومرسَل إليه (الحاج المفضل)...

« ... وفي أواخر العشر الأوسط من صفر عام اثني عشر ومائة وألف، كتبت ما نصه:

من أحمد بن عبد القادر -كان الله له- إلى الأخ المبجل الحاج المفضل، أصلح الله له الحال والمآل، وبعد، أيها الأخ المشفق على نفسه ، فلا أحسن مايجد الإنسان بركته في رمسه...»[1]. وإذا كان هذا التقديم، في التحية والتسليم، قد أفادنا من زاوية التوثيق التاريخي للرسالة، فإن المرسل إليه، (الحاج المفضل، والأخ المبجل)، لايكاد يبين من هذه الإشارة غير المفصحة بهوية المرسَل إليه، للنقصان الحاصل في بطاقة الارسال :

ففي كتب التراجم ، لتاريخ العدوتين ، لا وجود لهذا الحاج المفضل ، وفي هذا التاريخ ، الذي نؤرخ للأدب فيه. وقد وجدنا من يحمل هذا الاسم (المفضل)، ولكن قبل هذا التاريخ أو بعده بزمن غير يسير. وإن كان غالب الظن أن الرجل (المرسل إليه) من أتباع التستاوتي الكائنين بالعدوتين . لوجود النص في نسخة (الحافي) مع المراسلات والأشعار التي خص بها التستاوتي أهل العدوتين . (وهذه الاضافات في كتاب "النزهة " هي من عمل الحافي السلوي.) ولكن هذا الترجيح يبقى محمولا على الظن، مادامت تقاسيم المرسل إليه غائمة في أسفار "النزهة" وفصولها وغاياتها:

- فقد يكون الرجل من "عامة " المريدين والأتباع.

- وقد يكون المرسَل إليه، ممن يحمل اسما آخر، عرف به ، فترجم له به.

- وقد يكون "الحاج المفضل" من الأعلام المغمورين، وفي مكان آخر، غير العدوتين.

وهذه الافتراضات والاحتمالات، لامبرر لها، لولا أن الموضوع، ولغته وأسلوبه، وتركيب متنه مما يميز هذا النص الفريد، في كتاب "النزهة": لأنه أشبه بالرسالة/ المقامة! ولكنها في مجريات موضوعها تجريدي، لاحدث فيه ولاحركة في دائرته. إلا ما كان من أمر الحادث الوجداني المتحرك بحوافز السماع وبما يحمله "السماع" من دلالات يرقصها الإيقاع الموسيقي في الخطاب الفصيح منه والملحون.

إننا أمام نص/ رسالة، مفتوح على خطابات شعرية يتضايف فيها القول الشعري بشقيه: الفصيح منه والملحون، على طريقة المقارنة والتناظر في قوة الخطاب وشاعريته، كما أننا نواجه في آخر المطاف قصيدة شعرية صوفية من زاويتي الشكل والمضمون. وهي قصيدة تأكدت نسبتها إلى المرسل الذي هو أحمد بن عبد القادر التستاوتي. ولكنها كما بمعيار الفن الشعري، أقرب إلى ما ينظم من الأغراض الصوفية، كالمقامات والأحوال... خاصة في القسم الأخير منها. من هنا، تنفتح الرسالة/ النص، على أكثر من موضوع... وان كان المنطلق واحدا عن (السماع)! وكأن السماع نافذة مشرعة ينفذ منها الصوفي إلى عالم المثل، بمقاماته وأحواله. فكيف -إذن- عالج التستاوتي هذا الموضوع، الذي لم يخل من الحديث عنه أي مصنف صوفي، قديما وحديثا.

إن التستاوتي -كما سيفصح عنه النص- لم يحلل الموضوع (السماع) بمنهج الصوفي الدارس*، كما أنه تحاشى ماقيل عنه -وفيه- من آراء، منها مايعارض، ومنها ما يحبذ، ومنها ما يتوسط في حكمه، وتحت الشروط التي تكون رادعة للعواطف الجياشة، وللوجدان الهارب نحو الشطحات.

لم يفعل التستاوتي ما قلناه، واستبدل ذلك بمقارنة وجدانية صوفية لامست الجوهر وغاصت فيه، متجاوزة القشور إلى اللباب، وكأني بالتستاوتي، وهو يرسل الخطاب، يؤكد على شفافية الإبداع التي تحيط بما يصدر عنه. ولو في الموضوعات ذات الطبيعة التنظيرية. وقد أشرنا إلى هذا، -وفي هذا الموضوع عينه- السماع، يوم كنا نحلل بعض رسائل اليوسي، وقد سئل عن (السماع)[2]. فكان الجواب - منه - بما يقتضيه السؤال من بسط لآراء الفقهاء والعلماء والمتصوفة.

ولقد وضعنا -آنئذ- رسالة اليوسي في إطارها المرجعي، والاجتماعي، والثقافي. وهو ما سنقوم به بالنسبة لنص التستاوتي، الذي يختلف اختلافا بينا عما ذهب إليه صديقه اليوسي، العلامة الفقيه ، الذي تشرب رشفات من عرفانية القوم ، وفي حدود ما يقتضيه مقامه وتستجيب إليه شخصيته ، مما بسطناه في غير هذا السياق.

واقتداء بالمنهج الذي ارتضيناه، خلال المباحث السالفة فإننا نرجئ الخلفية المرجعية إلى حين، لنواجه نص التستاوتي بالمقارنة الصوفية، ووفق الأسلوب الذي كتب به. وهو أسلوب تجافى التقريرية وابتعد عن التلقينية العلمية، من منطلق المبدع الصوفي، وكأنه كان "الترجمان" الوجداني لعالم السماع عبر جغرافيته الباطنية.

فكيف كان "تعريف السماع" من هذا المنظور؟

«... واعلم أن السماع أحبولة تقتنص فيها الأرواح، وترقص في أقفاصها الأشباح، والناس في ذلك مختلفون، قد علم كل أناس مشربهم، فمن خلص من الدهش ورق له المحبوب وهش نطق بالثناء الجميل، في حضرة التبجيل قائلا...»[3].

ونغفر للتستاوتي استعماله لفعل الأمر المنبه (اعلم)، وبما يدل عليه من تقريرية التلقين. مادام ما بعده ناسخا له بقوة التشبيه الفني الذي نقل مجال التعريف من عالم العقل إلى عالم الخيال فهل صحيح أن قوة الانجذاب، في ظاهرة السماع، متولدة من تناغم الكلمات، ومن تناسق حروفها وعشقها لبعضها، كما يقول التستاوتي، في بعض أبياته:

بين الحروف تعاشق وتجاذب وتحانن وتشوق يستبطن [4]

إن التستاوتي، في تعريفه الشفاف، أراد أن يؤكد على "سلطة" الكلمة وسحريتها في مجال الإقلاع من عالم الحس إلى عالم الروح، وفي مجال إيصال الرعشة الكونية المحمولة على الإيقاع الوجودي. لأن الكون -بلغة الموسيقى- ذبذبات متناغمة، وكذلك الإنسان، وهو الصورة المصغرة لهذا الكون :

وتحسب أنك جرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر

ثم إن لعبة الكلمات -في حلبة السماع- تقوم على أصول التناغم الكلي، بين :

1- المسموع 2- والمتخيل ، 3- المرئي .

وتكون حاسة (الأذن) هي الواسطة.

وتتحول "الكلمة" بسلطتها الايقاعية إلى قوة فاعلة.

وإن سلطة اللغة هي التي عناها التستاوتي ب "الأحبولة" القانصة، حيث ان السلطة اللغوية -هنا- لاتعني انفصال الدال عن مدلوله (الصوفي)، ولا انفصام "النغمة" الإيقاعية عن ميكانيزمات التحريك الوجداني، ومن خلال الاستعمال الدقيق "للشفرة" الباثة، وللرمز المتخطي حاجز الحقيقة إلى مجاز المجاز. ولكن ذلك لايتم إلا بشرط الاستعداد النفسي لتقبل الخطاب والاستجابة إلى مايحمله من رسالة قُصِد بها غرض (السماع) الصوفي. حتى ولو كانت الرسالة صادرة من ذات غير صوفية، كما في أشعار الغزلين، من الشعراء الحسيين، فالنية، ومقصدية التلقي، من عناصر الاستجابة ومن شروط الاستعداد. وقد يقال، ونحن في عالم السماع: هل ينفصل الثالوث المتناغم، عن عالم "الجمال"، سواء أكان مطلقا أم مقيدا؟؟

وفي هذا يقول أحد المتصوفة (العجم)، ما ترجمته:

« إني أنظر بعين الرأس إلى الصورة

لأن للمعنى أثرا في الصورة

إن هذا عالم الصورة ونحن في الصور

فلا يمكن مشاهدة المعنى إلا في الصورة »(5)

والذي يدل عليه القول الشعري، لأوحد الكرماني، هو أن حركة الاتصال بين الجمالين (المطلق والمقيد) لن تتأتى إلا بتناغم الرؤية وما يحمل المسموع من صور الروعة والفتون. فلا "سماع" بلا خطاب جمالي. وبهذا الخطاب الجمالي، تسري الرعشة في هيولى الأرواح، وتتحرك ذرات الأشباح كما قال التستاوتي. من هنا تبرز المعادلة السرية الجامعة بين الأرقام والشواهد الشعرية في ديوان السماع، فكلها تدور على موضوع "الجمال" وبتقاسيمه وجغرافيته. وكلها تبشر

بالحسن في أبهى صوره. وما على "السامع" الصوفي إلا أن يمجد صورة الجمال البشري المستظل بألوهة الخلق والتكوين ولا ضير عليه ان نطق بالثناء الجميل، في حضرة التبجيل، قائلا :

خـــــــــدك ضـــيّ اهـــــــــلالْ ولّ شـــافـــو في الناس يخـــتـــبَلْ
وانــــــت غـــــــيــــــــر اغْـــزَالْ مـــا خلّـيت لـي كـل العـــقـــل[6]

ونتفلت من شقي قلم التستاوتي نكتة بلاغية في موضوع التشبيه، فيقول: « على أنه أعلى من المشبه به، فاعرف ذلك – يخاطب الحاج المفضل – وانتبه ، ولهذا صاغ :

هي البـدر أوصـافـا وذاتي سـمـاؤُه سَـمَت بي إليـهـا همَّـتي وَتَجَلَّت
منـازلهـا مِنّي الـذراع توسَّـدا وقلبي وطرفي أوطنت وتجلـت[7]

وهكذا يضايق التستاوتي، في رحاب الحسن والجمال بخطاب السماع، بين ازدواجية القول الشعري، وتلك طريقة عرف بها في كتاباته، وهو لا يخفي أن النفس ألصق بآليات الخطاب الشعبي كالملحونات وغيرها، منها بالشعر الفصيح، كما أنه يؤكد على أن الافصاح عن هذه الذات يجد قوته البيانية في اللسان الشعبي (الملحونات).

وبخصوص هذا الازدواج هنا، فإن الشق الأول منها غير منسوب ويعتقد أنه من كلام التستاوتي. أما الشق الثاني، فمقتطف من تائية ابن الفارض الصغرى[8].

ثم ينتقل التستاوتي إلى المزاوجة الثانية في معرض الوصف المزدوج للحسن الباهر كفضاء تجول فيه الذات بأجنحة السماع :

حـــسنـــــك حـــســـــن اغْــريبْ   يجــمـــــعْ لـــي بين الـدًّا والــدْوا
وانـــــت غُـــــصــــن ارطـــيبْ   وللــــي شـــافــك يبــرا من الهــوا
مـــرادي من الدنيـــا لقـــاؤك مـــرة   فـإن نلتـهـا اسـتكملت كل مـراديـا

وبالتدرج والتدريج ترتفع حرارة النص مراعاة للمقام، وكأن زمن "السماع" مشدود إلى ذبذبات ترتفع قليلا قليلا. ليعانق الصوفي حالة الذروة، وقد ارتمى في أحضان مولاه، لما للحسن من سلطان وانجذاب، يتجسد في قوة البيان، وفي متواليات الكلم الموزون. وبذلك يرجع الإنسان إلى طبيعته الأولى يوم كانت الأرواح قبل أن تنفصل عن الله تستمع إلى الألحان السماوية حسب ماذهبت إليه الفلسفة اليونانية القديمة(9) .

ويصور التستاوتي متواليات الوصول إلى الذروة، عبر سلالم الإيقاع، ودلالات الأحوال، فيقول مخاطبا صديقه السائل: «... وان غلب عليك ما منه إليك حتى تخيلت أنك تحب الجمال، وتشتاق إلى الكمال، وأنت في اصطلامك غائب عن أجرامك، فانشد والجانب الأيمن اقصد :

هــــذا الحـــــب شـــــديـــــد   ولّ ذاقــو في الناس يهـــتـــبَـــلْ
عنــــــدي اليـــــوم العـــيـــــد   يــوم يقــول مـــحـــبــوبك اقــبــل
العـــيــد مـــادام الحبـــيـب مـــعي   والهـم والأحــزان حـــيث يغــيــب

تلك هي الخطورة الأولى، في التدرج: أي من الإحساس بالجمال إلى التعلق والهيام، عن طريق التصور الذي أشرنا إلى أركانه الثلاثة (العين، والسمع، والخيال). وإن كانت حاسة السمع: (رسالة السماع) هي الفاعل المؤثر في عملية التصور، كدائرة ذاتية يتم فيها التلقي والحوار. ولعل هذا المقصد هو ماأشار إليه التستاوتي في تصويره للتفاعل الحاصل وفي مقام "التواصل" الذي تخطى عالم

الرمزيين من أدباء الغرب[10] أولئك الذين أدركوا رسالة الحواس ودورها الجمالي، في العملية الإبداعية.

ولم يكن التستاوتي إلا صوفيا أعطي فيصل الخطاب وأسرار العرفان. ولا ضير عليه ان هو استشعر "وحدة الشهود" بحدسه الباطني، وهو يصيخ -مع مخاطبه- إلى ذرات الجمال المطلق وقد توحدت في عالم الأصوات: ولا ضير على المخاطب -أيضا- ان هو خلع العذار واخترق الحجب والأسرار. فها هو التستاوتي، يخاطب صاحبه وقد اقتربا معا من فضاء الشطحات الصوفية :

«... وان رأيته في المرئيات، وسمعته في المسموعات، وعاينته في الطالعات (ثالوث التواصل) فلا بأس أن ترقص مع الراقصات، وتحدو مع الحاديات، وتقول مع القائلات، وأنت شاطح مع الشاطحات، معذور في خلع العذار، ولا عليك في الاعتذار، وأنت تقول : واحذر أن تصول :

قلبي سار وطارْ ... وافلت مني واعدمت الصبرْ
لاح البرق ودارْ ... نحسب مبسم ليلى ظهرْ

إلى أن يقول، من مقطوعة زجلية جميلة ، تصور مقام التجليات ، ولحظات الاتصال والتواصل السماعي :

وإذا اعطف وزارْ ... نتمايل كنّي شربتْ الخَمَرْ
وريتُ في الأوتارْ ... واظهرْ لي عند خروج الزّهَرْ
واظهر لي في الاسْحار ... واظهرْ لي عند طلوع الفجَرْ
وارتفعت الاستار ... بان الحال تجلى للنظَرْ
وانتفت الابصارْ ... زال الريب ولا كان من أنُكَرْ
وفي كل شيء له آية ... تدل على أنه الواحدُ[11]

فهذه المقطوعة الجميلة/ الملحونة، تدل على أن الصوفية يراهنون على ما للسماع من قوة وسلطان، الا أن التستاوتي اخترق بحدوساته الاشراقية ماكان يتهيبه المنظرون للسماع. لأنه أدرك ارتباط الحس الجمالي بالحواس الظاهرة والباطنة، واعتبر "الصوت الحسن" هو الرسول الحامل لرسالة الإشراق الصوفي، في أبهى تجلياته. بل تجرأ لأن يوحد بين الأصوات ودلالاتها الروحية ومضامينها العشقية وبين التناغم الكوني في الطبيعة والوجود. وهكذا كانت "تجليات المحبوب/ الحق، منبثقة عن مشاهد جمالية، ومن خلال الصوت الوتري كانت نقطة أو ذبذبة الانبثاق:

وريـــــــــتُ فـــــــي الاوتــــــــارْ	واظهـــــر لي عند خـــــروج الزهـر

وتذكرنا هذه المقطوعة بأصداء شعرية صوفية معزوفة بأوتار "وحدة الشهود"، كما في جيمية ابن الفارض ومن هذه الجيمية، أبيات هي الصوت الموحد في هذا السياق:

تراه إن غـاب عني في كل جـارحـة	في كل مـــعنى لطيفٍ ، رائق بهـجِ
في نغـمـة العـود والناي الرخـيم، إذا	تآلفـــا بين ألحـــان مـــن الهــــزج
وفي مــســارح غـزلان الخـمـائل، في	برد الأصــائل والإصــبـــاح في البلج
وفي مـــســـاقط أنداء الغـــمـــام، على	بساط نورٍ من الأزهـار منتسـج ...[12]

أما الخطوة التي تدرجت بالمسامع – في مقام السماع– إلى ذروة الفناء، فهي الغاية المبتغاة لأنه –الصوفي– يتحسس دبيب الوجد – كخمار النشوة – أو نشوة الخمرة يسري في أرجاء كينونه ، فيغيب عن وجوده بوجود محبوبه . وفي هذه الحال هل تبقى للإرادة قوة الردع ؟ وسلطان الكبح ؟:

« وان غبت عن إحساسك، وثملت –يقول التستاوتي– من كأسك، وأذن للتنفس لأنفاسك، داعيا به إليه دالا لله عليه، فناد في كل ناد، من غير عجب ولا

عجب، واسلك في ندائك الأدب، فعند بسط الموالي يحفظ الأدب، ثم قل ولا عليك من كثر وقل :

هـــــذا الـــــكـــــأسْ يـــــدورْ   ولّ يبـــغي يشـــربْ يْجِـــينا ...[13]

ترى هل أجاب التستاوتي -في بلاغة خطابه الصوفي- عن سؤالنا السالف الذكر: كيف يستطيع الشاطح من وجده، في ذروة السماع، أن يلتزم آداب التربية، كي لا يخترق الحجاب ويهتك الأسرار ؟ حتى لا يرتكب المحظور في رأي المجوزين والمحبذين: من صياح، وشق للجيوب، وتجاوز للمرغوب ؟ فالرجل لم يلبس في هذا المقام لباس الوعظ، كما أنه عدل عن لغة التحليل والتعليل، والترغيب والترهيب بل تناول الظاهرة -كما قلنا- بما يتلاءم وروح الإبداع الصوفي. من هنا، جاء تلميحه إلى مامن شأنه أن يخل بآداب السماع، كما نص عليها مؤرخو الأفكار الصوفية. مما قد بسطنا القول فيه، في مباحثنا عن رسائل اليوسي. مع ذلك، يظل التساؤل مطروحا، وتبقى معادلة الحضور والغياب (أو الغيبة) من أصعب المعادلات، مادام الشطح غالبا على أمر الصوفي الواصل. ولنفترض أن هذا الصوفي -ليس هو المخاطب المسمى بالحاج المفضل، بل هو أحمد بن عبد القادر التستاوتي، بما له من صورة قد رسمنا تقاسيمها وأبعادها...

هذا الافتراض وارد، بل هو حاضر في قلب النص، وقد بناه صاحبه على محورين أساسيين:

1- محور الإخبار وارسال الخطاب إلى المخاطب، حيث استعمل ضمير الكاف..

2- ومحور التعبير عن الذات- ذاته. ليزاوج بين (الأنا- و- الهُو)، وليبرهن على أن لغة المحاورة واحدة، وان كان لها وجهان. وجه المرسل إليه (كاف الخطاب) ووجه المرسل المعبر عن التجربة الذاتية: يقول التستاوتي:

« وكنت ذات ليلة أتغنى، وأتمنى أن أتهنا، وبإزائي رجل صالح، فسمع قوما يردون علي من مكان بعيد:

خمركْ خمرْ شريفْ ولّ ذاقوا يصبح موات ..

ويستطرد التستاوتي لعرض مثال من نماذج الرجال كان التواجد غالبا على أمرهم... بل منهم من سقط صريع السماع. أما التستاوتي، فقد حاول أن يجيبنا، أو يجيب مخاطبه عن حاله، وهو في ذروة السماع: «... ولعلمك أن تسأل عن الحال، وما أنا عليه من الأحوال...

فإن واجهني بأنوار جماله، غبت عن الحس وقلت:

بان الحال ازيانْ وانفتح الحسن بالزّهَر
واعطانا الأمانْ وقت كنا مُنو على حْذَر
ولّ سابق كانْ ما يتحول من لوح القدَرْ
غنّ واشرب زانْ واعرف كيف توازن الوتر ..

وان لفحني لهب الحال، أنشدت في الحال:

ما للوقت ظلام أش يسلمْ معروف بالغَدَرْ
ما يحنو لمقامْ ما يذكر ذنْبُو ما يعتبر
مشغول بالوْهَام .. وازمان فات الكل ، واندثر
ما تابْ ولا صامْ ما يعرف أشْ يجيه من خْبَر [14]

ويتأملنا للرسْم البياني لصورة "التواجد" وحالاتها، يتبين أن الرجل كان يعيش حالة البسط في الأولى، بأنوار الجمال، كما كان يحترق في الثانية بشواظ الجلال. المتطايرة من لحظات القبض. وفي الحالتين كان التستاوتي -المعبر عن تجربته- يصيخ إلى الأصوات الملائمة لسنفونية "السماع" وقد ترقرقت أنفاسها في أنفاسه. وذابت تلاحينها في شرايين وجدانه. إلا أن الملاحظ في دلالات الملحونات

الأخيرة التي أتى بها التستاوتي في سياق الحال، هو أنها لاتحمل الشحنة الموقظة لرماد التجربة، بل هي أقل حرارة من سابقتها، إذ فيها نفس الوعظ والاعتبار..

وإيمانا بالتستاوتي بالتصور المثالي لموضوع "السماع" ومستوياته الجمالية، فقد حاول أن يرجع ذلك إلى المؤثرات المقترنة بخطاب الروح، المتعدد اللغات، والمتنوع المقامات؛ فالروح الإنسانية في علاقتها بالوجود وبالكون، ليست أحادية الحوار، لما يعتريها من تحول وتناقض، ولما يحيط بها من ملابسات. من هنا كان موضوع السماع، في نظر التستاوتي يراهن على مراعاة المخاطب وحالته الوجدانية. إذ بلاغة السماع تستجيب لظاهرة الروح المنسجمة مع ما تتلقاه من أصوات يتوزعها تنوع الخطاب. وهذا ماقام به النص وفق قانون التدرج الهرمي. فلقد انطلقت الأصوات هادئة ثم ارتفعت درجة حرارتها لتعانق ذروة الفناء الكلي، ثم لتعود تدريجيا إلى قاعدة الهرم الهادئة:

«... وعلى هذه الأوضاع، ينبغي أن يكون السماع. فإن للأرواح مراتبا في عالم الملكوت... ومشاربا في عالم الرحموت، ومطالبا في عالم الجبروت. ولكل مقام مقال. ولا يدعي أحد من غير ماله من المقامات والأحوال..» (15) .

وبهذا التقسيم لأوضاع "السماع" يكون التستاوتي قد اقترب من ساحة "التنظير" المتمثل وبحذق أدبي خفي، مقالات المتصوفة وأرباب الفن، كما أنه ابتعد عن لغته السابقة، دون أن يتخلى عن أدبية النص وما تقتضيه العبارة من وجازة ومن تكثيف.

ولايخفى ما في هذه العملية من معاناة في الكتابة، وما فيها -أيضا- من امتصاص لكل ماقرأة عن السماع. ولكنه ارتضى لنصه طريقة في الكتابة مناسبة لموضوعها الأخاذ والمؤثر على المخاطب الذي سأله عن السماع...

والسؤال أخيرا، هو: هل خرج التستاوتي عن جوهر الموضوع، الذي تباينت حوله الآراء وتفاوتت فيه التفسيرات... لنترك الجواب إلى حين، حتى نقرأ له تقسيما آخر، هو وليد الماهية في الخطاب: لكل مقام مقال. والبلاغة الصوفية -في السماع- هي مطابقة المسموع لمقتضى حال السامع:

«... فالمهجور ينبغي أن يسمع ما يطمعه في اللقا...، والواصل ينبغي أن يسمع ما يقتضي دواعي البقا...»(16) .

فخطاب السماع -اذن- يجب أن يراعي مقتضى الحال، حال السامع، كما أن هذا الأخير، ينتقي بحاسة وجدانه، عن طريق السمع، ما يوائم تجربته الصوفية، وما يتطلبه التدرج من مقام إلى آخر، عبر مدارج السالكين. وهكذا، يتميز خطاب السماع، بأنه مشرع ومفتوح لتكون الاستجابة لمقاصد السماع منسجمة وطبيعة المتلقي... هي بلاغة الخطاب الصوفي في هذا المجال... لكن التستاوتي، ومن منطلق الاستبطان لطبيعة الصوفي البشرية، ويؤكد على أن الإنسان لايمكن له بحال، أن يحقق "ديمومة" التواصل الروحي الذي لا ينقطع زمنها. مادامت البشرية فيه معلقة في مهماز حرف (لولا)، لامتناع الوجود بقوة النفي:

«... ولولا أن الأرواح مكبلة في أكبال الشهوات، ومقفصة في أقفاص المخالفات، لا نخرق الحجاب، ورأيت العجب العجاب، وقد بسطناكم، بما السكوت عنه أولى وأعذب وأحلى».

وفي ختام هذا النص، عن السماع، يأتي بالتبرير الهادف إلى إبراز النزوع الوجداني الذي جعله يختار لغة الملحون، لخطاب السماع، على حساب الفصيح. وهي قضية لها فرادتها في تصور التستاوتي لعامل التأثير في النفس:

« وان قلت: هذا الملحون، فأين الموزون وجوهره المكنون... فدونك قصيدة سهلة المرام، ومع ذلك تشير إلى مائة مقام، وليس الخبر كالعيان، ولا الؤلؤ كالعقيان، وعلى كل مقام أشرت بثلاث نقط، وقد قدمت وأخرت لصعوبة النظم فقط،...»

ولقد أشرت إلى هذه القصيدة المنظومة، في مستهل هذا التحليل، إذ هي أجدر أن تدرس في بابها..

تلك هي الرسالة، وما فيها... وقد جاءت جامعة بين الذاتي والموضوعي في خطابها ودلالاتها، كما أن التستاوتي، بالرغم من تحاشيه اللغة التقريرية التلقينية، فإن العنصر المتمثل -للنصوص والمرجعيات- كان حاضرا، يختفي وراء حجاب الامتصاص، ليكون النص مخالفا لما هو سائد في بابه.

فهل يمكن تلمس ملامح مما تبقى -في ذاكرة التستاوتي- من المرجعيات الصوفية ؟

وهل يمكن -كذلك- تحديد هذه المرجعية الصوفية، من خلال موضوع استمد جدته من حيويته وقوته ؟ مع التأكيد على أن "التناول" في نص التستاوتي يطبعه النفس الإبداعي دون سواه ؟

ومما لاجدال فيه، هو أن النص/ الرسالة، عن موضوع "السماع" الصوفي، يخفي وراء قراءات ومرجعيات، لكنها وبقوة الذوبان والامتصاص، لاتكاد تبين. وقد أضفى عليها "الكاتب" التستاوتي، حلة انشائية، أزاحت عنه جهامة التقرير العلمي، كما أبعدته عن "السلطة" العلمية، وبما تفرضه نزعة البرهان وحتمية اليقين: والنص من هذه الوجهة، ومن وجهة "هيكلية" معمارية، أخرى. يأخذ مكانه داخل الجنس المفتوح. وتلك قضية أخرى.

ولم يكن التستاوتي منفردا بهذا النوع داخل سياق موضوع السماع الصوفي. فقد سبقه صوفيون تناولوا الغرض ذاته من منطلق التخييل، كما نقرأ عن "تجلي السماع والنداء" في احدى رسائل ابن العربي الحاتمي. يقول في كتاب "التجليات":

«... فتق الأسماع نداء الأمر، فأدركت بالعرض نغمات الألحان والأصوات الحسان، فحنت حنين النيب إلى حضرة الحبيب، فسمعت فطابت، فتحركت عن وجد صادق، فوجدت، فحمدت، فحصلت لطائف الأسرار وعوارف المعارف، ولذات المشاهد والمواقف، فرجعت إلى وحدها، فتصرفت على قدر شهودها[17] » فهذه الفقرة من تجليات ابن العربي -عن السماع- تحتاج إلى تفكيك لما فيها من كثافة الدلالات عن حصول "الادراك الوجداني" عبر الألحان والأصوات الحسان"، وهو إدراك تلقائي حدسي، تفجره حالة المتلقي وهو يحتضن دفقة الوجد وزخم الحنين، "كحنين النيب إلى حضرة الحبيب" وكان الحداء -هنا- يحقق للسماع، زمن التجاذب، تجاذب الفرع مع الأصل، كما تدل على ذلك الاحالة التاريخية عن المعجزة المحمدية، بواسطة التشبيه وعلاقته بالتجاذب..

ثم ان ابن العربي قد زاد من قوة التكثيف باستعماله الفاء، كحرف رابط بين اللحظات الحبلى بالوجد وهي -الفاء- تترجم بالنحو والنفس، الفوران الوجداني كشلال من الفيوضات فجرته الأصوات والألحان، وكأنها أراجيح تتخطف بقواها الجامحة نفوس العطشى إلى السماع...

وتلك، وذاك، ماعناه ابن الخطيب بعد ابن العربي، بقوله: «... والسماع من أكبر مصائد النفوس، والدواعي إلى رقتها وحنينها، وإذا رقت عشقت..» [18]

وبالمقارنة يتضح أن التستاوتي في قولته: أن السماع أحبولة تقتنص فيها الأرواح كان يتمثل مقروءاته الصوفية.

ويتساوق كلام التستاوتي مع كلام صوفي آخر، عن السماع كفن من "خطاب الروح" باعتبار أن الموسيقى المصاحبة للقول الشعري هي بمثابة الترجمان الوجداني لما يعتلج في الدواخل، ومن هذه الوجهة، يورد ابن الخطيب رواية –في الموضوع– عن حقيقة السماع، عندما سئل أبو علي الروذباري، فقال: «... النطق الذي ظهر الحق به ونطق به في الأزل صار كامنا في نفوس الخلق، حين خاطب الحق بقوله «ألست بربكم؟» قالوا: بلى! فبقيت حلاوة الخطاب في الأسرار، فما كان في القلوب من رقة ووجد وحقيقة فهو من تلك الحلاوة التي خاطب بها في النشء الأول، لأن الأعضاء كلها ناطقة بذكره، مستطيبة لاسمه...» [19] .

وإذا نظرنا إلى مستويات الخطاب في نص التستاوتي، وإلى درجة المقام ومقتضى الحال، فإننا ندرك أن الرجل لم يكن في خطابه معنيا بإدراك العامة من الناس، وان كان كلامه تضمن الإشارة الى خطاب السماع وفق حال السامع/ المخاطب.

ولعل "الهروي" في " منازله " لم يخرج عن السنن الذي يرسمه لغاياته وفصوله، وفق ما يريد تأكيده من التدرج لفهم كل خطاب صوفي. وهكذا يحلل المكونات التي تكون فاصلة بين المستويات والتدرجات. إذ السماع في "منازله" على ثلاثة درجات: سماع العامة.. وسماع الخاصة.. وسماع خاصة الخاصة..[20]. أما سماع خاصة الخاصة، فهو سماع يغسل العلل عن الكشف، ويصل الأبد إلى الأزل، ويرد النهايات إلى الأول..» [21] .

هذه التصورات وهذه المعاني -التي تمثلها التستاوتي- جاءت لتطعم تجربته الذاتية التي كشف عن خيوطها، وهو يلتفت بذكاء من مقام السرد إلى مقام البوح.. من مقام الاخبار إلى مقام التعبير عن الذات.. (وكنت ذات ليلة أتغنى... وأتمنى أن أتهنا...).

وهذا التحول، بواسطة الضمائر المتحركة، يجعلنا نتساءل عن "نوعية" هذا النص، وعن علاقته بالأجناس في مضمار الكتابة الأدبية/ عامة، والكتابة الصوفية بصفة خاصة. وهو تساؤل طرحناه في البداية، باعتبار أن "الاستهلال" موح بالإفصاح عن "الهوية" المزدوجة مابين نص تكشف تقاسيمه الأولى عن "الرسالة" بما تحمله من الخصوصيات وأركان: المرسل، المرسل إليه، الموضوع= (الرسالة).

أما الجانب الآخر، في الازدواجية فتبرؤ "المعمارية" التي قام عليها هيكل النص/ الرسالة في غياب الشروط الأخرى التي تحدد الهوية الأخرى = (المقامة). مع الاشارة إلى أن "نزهة" التستاوتي لم يرد فيها نص شبيه بما درسناه... مع العلم أن سياقه -في التأليف- جاء منتظما مع القسم الخاص برسائله إلى أهل (العدوتين) حيث يعتبر -في تصوره- رسالة من الرسائل.

وهناك محاولات جديدة -من باب التأصيل والاجتهاد- أرادت أن تموضع مثل هذه النصوص الصوفية (العرفانية) دون أن تتفق على المصطلحات التي تحدد ماهيتها[22]..

وهكذا، ينفتح النص/ الرسالة، على جنس المقامة بحدود، كما ينغلق دون الاستجابة لمتطلبات السرد المقامي.. فلا عجائبية ولا غرائبية.. لكن بعض

الاسهامات في مجال "المقامات" قد حولت المسرى= الموضوعاتي، إلى وعظيات وأخلاق وعظات.. كما فعل ابن الجوزي والسيوطي [23] ..

إن موضوع النص/ الرسالة، كما قاربناه وحللناه -من الوجهة الصوفية- يتناول "السماع" الذي يفترض (السامع= الصوفي)، وهو المخاطب في رسالة التستاوتي. وهذا السماع، لايتحقق "خطابه" إلا بإيراد "المسموعات" الشعرية من أشعار الغزل المؤثرة، بجنسيها: الفصيحة منها والملحونة (وهي مادة وافرة في نص التستاوتي)... وبالمقابلة، فإن هذا الاطار الجامع لكل الخطابات الشعرية وغيرها، عن طريق المرسل (= الراوي) يقترب من "المقامة".. وهي تنتهي "بالمغزى" المتوخاة في هذه وفي تلك...

ويبقى القول عن "مقام القول"، كما ذهب إلى ذلك بعض الباحثين[24].. ومدى الارتباط الجدلي بين التوأمين (المقام -و- المقامة) حيث أن «... العلاقة بينهما علاقة سببية تاريخية، بل هي علاقة تفاعل تاريخي بنيوي. هذا الهيكل الشكلي الذي يجمع بين المقامة والمقام... هو في رأينا -يقول هذا الباحث- النواة التي لا تخلو منها مقامة وان كسيت في المقامات بأثواب عديدة ومتنوعة...»[25] .

ويتسع لفظ "المقام" لمعاني تأخذ شكل مصطلحات متنوعة، حسب السياق الدلالي لهما... ومن المعلوم أن العلاقة بين (المقام -و- المقامة) هنا يختلف عما هو في نص التستاوتي، حيث أن سياقه محدد ب"مقام" السماع، وكما يحدده العرفان الصوفي. لكن مقام السماع لايمكن فصله -هنا- عن "المقام" في الاصطلاح الموسيقي [26]... اذ به يرسل الخطاب إلى الوجدان..

وإذا نظرنا إلى مايقصده مقام الخطاب في نص التستاوتي... « ولكل مقام مقال، ولا يدعي أحد من غير ماله من المقامات والأحوال...»[27] . فإننا ملزومون لإدراك خاص يحدد السياق، وهو ما أشرنا إليه أثناء تحليل النص من منطلقاته الصوفية: أي أن القصدية تتفاوت والحالة الصوفية/ الوجدانية، وبمراعاتها تتحقق بلاغة الخطاب في مقام السماع، واذن، فالمقام هنا لايتحدد بالمكان ولا بالزمان بل هو حال في عالم "الوجد والوجدان"، وهو بذلك يخرج من مجال الحس إلى فضاء الحدس... وبين المجالين ترتسم المتوالية الصوفية في تحديد المستويات الممكنة لحظة التلقي.. وهذا ما أشار إليه الهروي بخصوص التقسيمات الثلاثة (سماع العامة، وسماع الخاصة، وسماع خاصة الخاصة) وهو تقسيم منوط بالدرجة والمنزلة، وما وصل إليه الصوفي ضمن منازل السائرين أو مدارج السالكين.. كما يذهب إلى ذلك ابن الجوزي في قوله: (... فهذا السماع حاد يحدو القلوب إلى علام الغيوب، وسائق يسوق الأرواح إلى ديار الأفراح، ومحرك يثير ساكن العزمات إلى أعلى المقامات وأرفع الدرجات، ومناد ينادي للإيمان، ودليل يسير بالركب في طريق الجنان، وداع يدعو القلوب بالمساء والصباح، من قبل فالق الأصباح، "حي على الفلاح" "حي على الفلاح" [28] .

ونكتفي بمقالة ابن الجوزي دون أن ندخل معه في التفاصيل وما يستلزمه الموضوع من أخذ ورد، واستحباب واستكراه... لأن المقام -هنا- مقام المقاربة الصوفية لنص ابتعد عن لغة التلقين والتنظير.. فبحسبنا أننا سلطنا الضوء عليه من الجوانب المنسجمة مع فضائه الإبداعي، أو ليس النص فريدا في بابه.

* * *

الهوامش :

(1) النزهة 1 / ورقة 193 ، ص 383 .

(*) انظر كتاب « فرح الإسماع برخص السماع » لمحمد الشاذلي التونسي (820 / 882 هـ) : تح / محمد الشريف الرحموني ـ الدار العربية للكتاب 1985 .

(2) انظر المبحث العام عن (الخطاب الصوفي في رسائل اليوسي) وانظر الرسالة الثالثة عشرة 2 / 482 .

(3) النزهة 1 / ورقة 193 ، ص 383 .

(4) النزهة 2 / ورقة 95 ، ص 186 .

(5) تاريخ التصوف في الإسلام ، ص 577 .

(6) النزهة ، الإحالة السابقة .

(7) نفسه .

(8) ديوان ابن الفارض ، ص 83 .

(9) تاريخ التصوف في الإسلام ، ص 560 .

(10) للشاعر الفرنسي بودلير قصيدة في ديوانه (أزهار النشر) بعنوان « تواصل » أو « تماثل » حسب ترجمة خليل خوري . ص 51 / دار الشؤون الثقافية ـ بغداد 79 . وانظر « الرمزية » لغطاس كرم ، ص 44 .

(11) النزهة / الإحالة نفسها .

(12) ديوان ابن الفارض ، ص 101 ـ 102 .

(13) النزهة ، الإحالة السابقة .

(14) الإحالة السابقة من النزهة .

(15) النزهة 1 / ورقة 194 .

(16) نفس الإحالة

(17) رسائل ابن العربي (كتاب التجليات) ص 15 .

(18) روضة التعريف 1 / 276 .

(19) روضة التعريف 1 / 276 .

(20) منازل السائرين 1 / 113 وما بعدها .

(21) نفسه .

(22) انظر كتاب (مشكل الجنس الأدبي في الأدب العربي القديم) ص 219 ـ أعمال الندوة التي نظمها قسم العربية ، كلية الآداب منوبة ، تونس 1994 .

(23) الإحالة السابقة .

(24) الإحالة السابقة .

(25) الإحالة السابقة .

(26) مـدخـل إلـى تاريـخ الموسيقـى المغربيـة (عبد العزيز بن عبـد الجليل) عالـم المعرفـة ص 232 ، 1983 .

(27) مدارج السالكين 1 / 485 .

(28) مدارج السالكين 1 / 485 .

* * *

مساهمة الفكر والأدب في دعم المقاومة في الأقاليم الصحراوية

الدكتور محمد الظريف(*)

أود في البداية أن أعرب عن سعادتي بالمساهمة في هذا العمل التكريمي الذي أتشرف بتقديمه ـ هدية متواضعة ـ لأستاذي وشيخي الدكتور عباس الجراري اعترافا بفضله وتقديرا لعلمه وأخلاقه العالية، متمنيا لسيادته ولأسرته الكريمة دوام الصحة والسعادة. كما أود أيضا أن تكون هذه المساهمة في مستوى ما يطمح إليه فضيلته من عمق وشمولية في دراسة تراثنا الوطني في مختلف فضاءاته وعلى امتداد أزمنته.

وقبل مقاربة هذا الموضوع لابد من تسجيل الملاحظات التالية :

أولا : إن موضوع المقاومة في الأقاليم الصحراوية موضوع واسع وعريض وممتد في الزمان والمكان. فلم تكن مقاومة المستعمر في هذه الأقاليم في أية لحظة من لحظاتها التاريخية محصورة في جهة دون أخرى، أو مقصورة على قبيلة دون أخرى، ولكنها شملت كل المناطق والقبائل الصحراوية، بل إنها امتدت في بعض لحظاتها ولأسباب استراتيجية خارج هذه الأقاليم، فوصل لهيبها الى تجكجة

(*) أستاذ جامعي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، المحمدية، جامعة الحسن الثاني.

وسيدي بوعثمان وكردوس وغيرها من المناطق المصاقبة للصحراء في الشمال والجنوب، ففي سنة 1906 وصل أكثر من 3000 مقاوم من أهل الصحراء بقيادة مولاي إدريس بن عبد الرحمان إلى أعماق تكانت وأدرار، وحاصروا المركز الفرنسي بتيجكجة لمدة شهر تقريبا.[1]

وفي غشت 1912، تجاوز أبطال المقارمة في الصحراء وإخوانهم في سوس وتادلة والحوز بقيادة أحمد الهيبة أحواز مراكش وكادوا يضعون حدا للوجود الفرنسي في المغرب.

وبعد تحرير الأجزاء المغتصبة في الشمال سنة 1956، وصلت جحافل جيش التحرير إلى كلميم وطرفاية، والتحمت مع القوات الغازية في معارك ظافرة في الدشيرة وضي الصفا وطريق الصدر وغيرها، وظلت تواصل واجبها الوطني إلى أن تم تحرير سيدي إيفني وطرفاية.

ولم تتأخر المقاومة في هذه الأقاليم إلى إعلان الحماية بشكل رسمي سنة 1912 ـ كما يعتقد ـ ولكنها ابتدأت قبل ذلك بسنوات. فإذا كانت مقاومة المستعمر في الشمال قد تأخرت إلى العقد الثاني من القرن العشرين، ولم يتجاوز عمرها أربعين سنة، فإن المقاومة في الصحراء، ولأسباب تاريخية قد بدأت في وقت مبكر من القرن الماضي، واستمرت أكثر من قرن من الزمان. فقد تصدى أبناء الصحراء للأطماع الأجنبية منذ بداية العقد السابع من القرن التاسع عشر، فخربوا وأحرقوا عددا من الحصون والمنشآت التي أقامها الإنجليز والإسبان على الشواطئ المغربية في الصحراء، مثل حصن ماكنزى بطرفاية وأكواخ بونيللي بالداخلة، وغيرهما من المراكز التجارية الأجنبية، وتعقبوا عددا من الرواد والمغامرين الأجانب الذين كانوا

يجوبون المنطقة ويدرسون أحوالها البشرية والجغرافية والاقتصادية، ويمهدون لاحتلالها، مثل هوكتون Haughton الذي سخرته الشركة الافريقية الإنجليزية لانجاز بعض الدراسات في افريقيا[2]، ودفدسون Davidson الذي كان يهيئ لإقامة ميناء عند مصب وادي أصاكا، ودولس Douls؛ وروني كاييي R. Caille (ولد كايجة)، وسرفيرا Cervera وكيروكا وكوبولاني وغيرهم.[3]

ثانيا : إن أهل الصحراء لم يتبعوا أسلوبا واحدا في مقاومة المستعمر، ولكنهم سلكوا في مواجهته وعرقلة مخططاته أساليب مختلفة، تختلف باختلاف أحوالهم، واختلاف المراحل التاريخية التي مرت بها الحركة الاستعمارية بالأقاليم الصحراوية. ففي البدايات الأولى للتسرب الأجنبي للصحراء، ركزوا على عرقلة المشاريع الاستعمارية في المنطقة، فحطموا عددا من المراكز التجارية التي أقامها الانجليز والإسبان في طرفاية والداخلة، وقتلوا عددا من الرواد والمغامرين الأجانب الذين كانوا يجوبون الصحراء، ويهيئون لاحتلالها.

وبعد انطلاق القوات الاستعمارية لاحتلال المنطقة، واجهوها بحزم وقوة، وتصدوا لها بشجاعة وبسالة.

وعندما تخلى المستعمر عن منطقتي الاحتلال الفرنسي والإسباني في الشمال كتكتيك استعماري للاحتفاظ بباقي المناطق المغربية المحتلة، رفضوا هذه المؤامرة الاستعمارية، ولم يقبلوا أي بديل عن مغربيتهم والاستقلال الكامل لبلادهم، وخاضوا من جديد معارك ضارية ضد القوات الاستعمارية في ا لعرقوب والركيوة والسمارة والصدرة والدراع ووادي الصفا، وغيرها من المعارك البطولية التي أدت إلى خلخلة الوجود الاستعماري في هذه المنطقة والتعجيل بنهايته.[4]

ثالثا : إن البحث في موضوع المقاومة في الصحراء لا يزال في بدايته، فضلا عما يحيط به من مشاكل وصعوبات كثيرة، بعضها يتعلق بضياع الوثائق، وبعضها يتعلق بحملات التشويه التي تعرض لها تراث الصحراء خلال الفترة الاستعمارية، وبعضها يتعلق بانعدام التشجيع على البحث في هذا التراث. فباستثناء بعض البحوث والدراسات الجامعية التي انجزها بعض الباحثين المغاربة في بعض الجامعات المغربية ــ وهي قليلة جدا ــ لا نجد ما يشفي الغليل في هذا الموضوع.

لهذه الاعتبارات وغيرها، آثرت الحديث في هذه المساهمة عن مشاركة الفكر والأدب في دعم المقاومة في الأقاليم الصحراوية، وذلك لإبراز هذا الجانب أولا، وإعطائه ما يستحقه من أهميته في التأريخ للمقاومة في هذه الأقاليم. فكثيرا ما ينصرف اهتمام الباحثين في موضوع المقاومة في هذه الأقاليم وغيرها إلى الحديث عن المعارك البطولية التي خاضها رجال التحرير ضد المستعمر، وأسماء الأبطال الذين شاركوا في هذه المعارك، وغير ذلك مما يتصل بالجانب العملي في المقاومة، بينما يتم السكوت عن مساهمة القلم في هذا الجانب، ودوره في توحيد الصفوف وتحريك العزائم وشحذ النفوس، وهو جانب لا ينبغي إهماله أو السكوت عنه في الحديث عن المقاومة في المجتمع الصحراوي بصفة خاصة، لأن العلم والسلاح ارتبطا في هذا المجتمع ارتباطا عضويا، وامتزجا امتزاجا تاما، بحكم التقسيم الوظيفي لفئات هذا المجتمع، وأهمية العلم والسلاح فيه. فلا مكان في هذا المجتمع إلا لمن يملك رصيدا علميا أو عسكريا، أو يحمل سلاحا أو كتابا.[5] ويلخص المثل الحساني هذه الجدلية بين السيف والقلم. يقول المثل : «العيش إلا تحت الرُّكاب وإلا تحت كتاب». وحين كتب الشيخ سيدي الكبير إلى السلطان سيدي محمد بن

عبد الرحمان، لم يطلب منه إلا أمرين : الكتب والسلاح[6]، تقول الرسالة الجوابية التي تلقاها من السلطان المذكور في هذا الموضوع : «محبنا في الله البركة الأجل، الخير سيدي بن المختار بن الهيب... وبعد فقد وصلنا كتابكم وعرفنا ما فيه وعلمنا ما أنتم عليه من المحبة لجنابنا ومواظبة الدعاء الصالح لنا. فذلك الظن بكم والمعهود منكم جزاكم الله خيرا، فلا تنسونا من ذلك. وقد وصلت بيعتكم المباركة، نطلب الله الإعانة على ما حملنا من أمور المسلمين في التوفيق لما فيه رضاه وخير الدنيا والآخرة آمين. وعلمنا ما ذكرت من شأن ما طلبتم من توجيه ما تيسر من الكتب لزاويتكم السعيدة، وما تيسر من العدة والمدافع وغيرها من آلة الجهاد، فاعلم أنا اليوم لا زلنا في شغل شاغل، ولا زلنا لم نلتفت إلى أمر خزانة الكتب، وحين نتفرغ لها، وننظر فيها، نوجه لكم ما يناسب ذلك، وأما العدة والمدافع فحتى في هذه الجهة ذلك قليل عندنا، وها نحن جادون بحول الله في اتخاذه وتعليم أناس لتلك الصناعة، وحين يحصل المراد من ذلك، يصل تلك الجهة حظها منه إن شاء الله تعالى. والسلام».[7] في الثالث من ربيع الثاني 1277 هـ.

وكان ناصر الدين قائد حرب شربيه، وهو صاحب قلم وسلاح يقول : «من ركب منكم فرسه، فليجعل لوحة بينه وبين سرجه، فإن الجهل هو أقبح ما يأتي به المرء الآخرة»[8].

ويبدو أن هذا التلازم بين السيف والقلم من التوابث التي حافظ عليها المجتمع العربي منذ القديم. فمما أوصى به الوزير المهلبي أبناءه، قوله : «إذا وقفتم تتطلعون إلى حوانيت السوق، فلا تتطلعوا إلا إلى حيث تباع الأسلحة والكتب. وقد صاغ المتنبي هذه المعادلة في قوله المشهور :

أعـز مكان في الدُّنا سـرج سـابح وخـيـر جليس في الزمـان كـتـاب[9]

وسأقتصر في هذا الموضوع على نمطين من أنماط التعبير التي ساهمت في مقاومة المد الاستعماري في الأقاليم الصحراوية.

النمط الأول : يتمثل في الكتابات التي ناقشت موضوع الجهاد ودعت إلى خوض غماره وساهمت في انطلاق شرارته. وتمثله مجموعة من الأعمال التي حررها علماء الصحراء في هذا الموضوع، ككتاب «الميسر الكبير» لحنض بابا بن عبيد الديماني و«لوامع الدرر» لمحمد بن محمد سالم المجلسي، وكتاب البادية لمحمد المامي، و«ذم موالاة الكفار ومدح الهجرة عن بلاد الكفر» لمحمد العاقب بن مايا با الجكني، و«هداية من حارا في أمر النصارى» للشيخ ماء العينين، و«الترغيب في بعض ما أعده الله للمجاهدين في سبيل الله»، و«صولة الكار في تحريم الإقامة مع الكفار» و«لبانة المجاهدين وبغية الطالبين» لمربيه ربه، و«الجأش الربيط» لمحمد الإمام، وغيرها. وسأقتصر في التعرف على هذا النمط من الكتابة على ثلاثة أعمال متميزة ساهم أصحابها في مقاومة المستعمر علما وعملا، وذلك لصعوبة الإحاطة بهذه الأعمال كلها في بحث محدد في الزمان وغناها وموسوعيتها، وتشعب القضايا التي تعالجها.

العمل الأول : «ثمان الدرر في هتك أستار المختصر» لعبد القادر بن محمد ابن محمد سالم المجلسي، المتوفى حوالي سنة 1937.

يقع هذا لكتاب في ستة أجزاء، تتناول بالشرح كتاب المختصر للشيخ خليل على نهج كتاب «لوامع الدرر» لمحمد بن محمد سالم، والد المؤلف. ورغم ضخامة هذا الكتاب وطغيان الطابع الفقهي عليه، فإنه يحتوي على فصول «في غاية الأهمية

في تاريخ الفكر السياسي والديني في الأقاليم الصحراوية تدل على سلامة تفكير مؤلفه وصدق وطنيته، ومساهمته في مقاومة المستعمر في هذه الأقاليم»[10].

فقد أصيب المغاربة بصدمة كبرى في بداية التآمر الأوربي على سيادة المغرب في أواخر القرن التاسع عشر، وذلك لما كانوا يشعرون به من فخر واعتزاز بسمعة بلادهم. «فقامت ضجة كبرى في الصحراء»،[11] واختلف علماؤها في الموقف الواجب اتخاذه في هذه المحنة، و«افترقوا إلى انهزاميين استسلاميين يدعون إلى الرضى بالأمر الواقع،[12] ومقاومين صامدين يأمرون بمقاطعة الكفار وعدم الركون إليهم» وكان من الفريق الأول المدعو ابن باليل الذي أفتى بالاستسلام إلى حكم النصارى وقبول الأمر الواقع، فتصدى للرد عليه جماعة من الفقهاء منهم الشيخ عبد القادر المجلسي الذي أبطل دعوى الانهزاميين ودعا إلى مقاومة المستعمر والتصدى لمؤامراته تحت القيادة الحكيمة لأمير المومنين مولاي الحسن بن محمد، كما تنص على ذلك الشريعة الإسلامية. وتقضي به أحكام البيعة[13]. وقد أثبت هذه الفتوى في كتابه «تمان الدرر». ومما جاء فيها : «... وانعقد الإجماع على وجوبها (الإمامة) فلم يرد ناسخ فيها من حديث ولا آية. ولذلك بوب العلماء، عليها من التوحيد لمشابهتها لعقائد الإيمان.. وبالاختصار.. أحببت تبيين حقوق سلطاننا أمير المومنين الحسن ابن أمير المومنين محمد علينا، وأن ماجرعتنا النصارى من المضض وقطع الطريق لا يسيغ جواز العمل بغير أمره ونهيه. ومن رأى مع النصارى غير هذا، فهو ـ والعياذ بالله ـ يرفل في غياهب جهله وخسران عمره، وكيف لا وقد ضل سواء السبيل. ومن خرج تحت بيعته ومازج النصارى بعقيرته فهو من نص العلماء على أن جهاده أحب إليهم من جهد الروم، لأن أمير المومنين

الحسن بن أمير المومنين محمد ـ أمد الله في حياته، وأولاه الأوفر من نصره وعنايته، وجعل أعاديه أحاديث ومزقهم كل ممزق ـ قد تسلسلت البيعة الشرعية في أسلافه الكرام وغرست إمامتهم من منبعين عريقين أصليين هما الشرف والدين. فلا يجوز اليوم لمن يؤمن بالله ورسوله الخروج عن طاعته، ولا التبرم عن إمرته، لا سيما في هذا الزمن الذي بلغت فيه شوكة النصارى الربا، وبلغ سيلهم الزبى، فيا خسارة من لم يجاهد لاعلاء كلمة الله تعالى تحت إمام عادل جاهد بنفسه».(14)

فهذه الفتوى تعتبر بيانا صارخا في وجه المتخاذلين الذين دعوا إلى مسالمة النصارى والاستسلام لحكمهم، ودعوة صريحة للجهاد والمقاومة، وحجة ثابتة على مغربية الصحراء وارتباط أهلها بملوك المغرب عن طريق البيعة والإمامة ـ كما تنص على ذلك أحكام الشريعة الإسلامية.

الكتاب الثاني : «هداية من حارا في أمر النصارى» للشيخ ماء العينين المتوفى سنة 1328 هـ/1910م. وهو ـ كسابقه ـ رد صارخ على بعض المتخاذلين الذين حاولوا مهادنة الاسبان الخارجين بالداخلة وحمايتهم من أهل المنطقة الذين شدوا العزم على مقاومتهم وحربهم، وبيان واضح يؤكد مغربية الصحراء وارتباط أهلها عن طريق البيعة بملوك الدولة العلوية.

ففي سنة 1302 هـ/1884 م، أراد بعض الإسبان المشتغلين ببناء مرسى الداخلة الخروج إلى البرعنوة بغير إذن من السلطان مولاي الحسن، فتصدى لهم أهل المنطقة، ومنعوهم من تجاوز المراكز المحددة لهم، فوقعت معركة الداخلة المشهورة التي انهزم فيها الإسبان، وبعد ذلك بزمن قليل قام أحمد بن محمد بن عيدة أمير أدرار يطالب أبطال هذه المعركة بإرجاع ما غنموه مدعيا أن «النصارى

كتبوا له كتابا، وأنهم على العهد معه»[15]، فاستفتى الشيخ ماء العينين في هذا الأمر بحكم نيابته عن السلطان مولاي الحسن في هذه المنطقة بظهير رسمي، ومعرفته بأصول الأحكام الشرعية، فكتب هذا الكتاب و«قدم فيه» كل الحجج الممكنة لإرجاع ولد عايدة إلى الصواب، وإدانة النصارى المعتدين، وفضح سياستهم التوسعية وأطماعهم الاستعمارية،[16] ودعا فيه إلى مواجهتهم والتصدى لمؤامراتهم. كما ينص على ذلك الكتاب والسنة وتقتضيه روابط البيعة التي تجمع بين العرش المغربي وسكان هذه المنطقة.

ومما جاء في ذلك قوله : «سئلت في حكم مال قوم من النصارى، ورقابهم لعنهم الله، خرجوا على بلاد المسلمين، وأرادوا البناء فيها، فقام بعض الزوايا، وأخذوا بعض العرب، وأرسل معهم بعض قومه وأمره أن ينظر في شأنهم، فإن كانوا خرجوا بأمر السلطان الذي له عليهم شوكة، فالسمع والطاعة للسلطان، وإن كان خروجهم بعهد مسلم آخر له حيلة في دفع ضررهم عن المسلمين إن كان، فبه ونعمت، وإلا فليدعوهم للإسلام، فإن أبوا فإلى الجزية عن يد وهم صاغرون، فإن أبوا فليقولوا لهم أخرجوا عن بلاد المسلمين، وإلا فإن المسلمين ليسوا بقابلين بسكناكم في بلادهم... فتوكلوا على الله وقاموا لقتالهم فأعطاهم الله منهم ما أعطاهم بأن خذلهم عنهم، وقذف في قلوبهم الرعب. ونصرهم عليهم، فقتلوا من قتلوا وأسروا وغنموا ما غنموا... فلما كان بعد ذلك قام بعض المتغلبين من العرب، وقال إنه يريد هذا المال، وادعى أن النصارى كتبوا له كتابا أنهم على العهد معه، فصار يطالب المسلمين بذلك المال والديات مع أن النصارى لم يخبروا من أتاهم بعهد معه ولا مع غيره..»[17]

وبعد عرضه لجزئيات هذه الواقعة، ومناقشتها في ضوء الشريعة الإسلامية، دعى إلى الحذر من النصارى وعدم الاطمئنان إليهم والاعتبار بما فعلوه بالمسلمين قديما وحديثا، مثل : «ما وقع في الأندلس قديما، وما وقع في أدزاير وسطا، وما وقع في اسكندرية ومصر واصطنبول حادثا، وغير وغير مما يطول بنا جلبه في كل بلاد المسلمين دخلها النصارى لعنهم الله أولا بالأمان، وبعد ذلك استولوا عليها في الزمان»[18]

كما دعى إلى ضرورة قتالهم وعدم التهاون في حربهم، لدخولهم بلاد المسلمين من غير إذن من أحد، وانعقاد إجماع المسلمين على انعدام الأمان فيهم في هذا الزمان، لأنهم «ما أمنوا في بلد إلا استولوا عليه، ونشأ من أمنهم الضرر بالتمام».[19]

الكتاب الثالث : «الترغيب في بعض ما أعده الله للمجاهدين في سبيل الله»

للشيخ مربيه ربه، المتوفى سنة 1942.

تم تأليف هذا الكتاب سنة 1342 هـ، الموافق لسنة 1923م، في سبعين ورقة من الحجم المتوسط، تتناول الترغيب في الجهاد والدعوة إلى خوض غماره. ولهذا التاريخ دلالة في تاريخ حركة المقاومة في الجنوب المغربي في العقدين الثاني والثالث من هذا القرن، فبعد اقتسام الفرنسيين والإسبان للمغرب حسب عدد من الاتفاقيات السرية والعلنية، لاحظ الشيخ مربيه ربه بداية تسرب الوهن لبعض القبائل السوسية التي أخذت تستسلم تباعا للمستعمر عن طريق الترغيب والترهيب، فتصدى لهذه الحركة السلبية التي تهدد الحركة الجهادية في هذه المنطقة، وتنذر بنهايتها، وأخرج مجموعة من الأعمال الفقهية في الدعوة إلى الجهاد والترغيب فيه وحث المسلمين على خوض غماره.

ومما جـاء في ذلك قـوله في الفـصل الأول من هذا الكتـاب في شـرح الآية الكريمة : «وأعدو لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم وآخرين من دونهم لا يعلمون» الخ الآية : إن الاستعداد للجهاد بالنبل والسلاح وتعليم الفروسية والرمي فريضة، إلا أنه من فروض الكفايات، أما في زماننا هذا الذي هو عام اثنين وأربعين من القرن الرابع عشر، فلاشك أنه فرض عين بسبب احتلال النصارى الصليبيين قاتلهم الله بلاد المسلمين».[20] فجهاد المستعمر ـ كما يبدو من خلال هذه الإشارة ـ ليس أمرا اختياريا يمكن مناقشته والنظر فيه، ولكنه فرض عين توجبه الشريعة ومصالح المسلمين الداعية إلى الجهاد ودفع الاضرار المحدقة بالجماعة الإسلامية.

وإذا كان الطابع الديني يبدو طاغيا على هذا النمط من الكتابة، فليس ذلك راجعا إلى انغلاق أصحابها، أو رفضهم للحاضر، واكتفائهم بتقليد القدماء ورصد خطاهم في كل شيء، ولكنه يرجع بالأساس إلى ثقافة العصر بصفة عامة، ومكانة الإسلام في نفوس المسلمين في هذه المنطقة بصفة خاصة. فلم يكن في هذه الفترة وتر أكثر حساسية من الإسلام في تاريخ هذه المنطقة، ولا عامل تثوير وتفجير أبعد منه أثرا في النفوس. فقد انصهرت فيه جميع القيم الوطنية والخلقية، واجتمعت فيه جميع المبادئ والأخلاق السامية، لذلك انطلق منه علماء هذه المنطقة في هذه الفترة في شحذ النفوس وتحريك الهمم، واعتمدوا قوانينه وتشريعاته في الإقناع وطرد مشاعر الوهن والضعف من النفوس.[21]

النمط الثاني من التعبير، يتمثل فيما أنتجه شعراء الصحراء من أشعار وطنية في الإشادة بالوطن وتمجيد أبطاله والدعوة إلى مقاومة أعدائه وصيانة

وحدته وكرامته، ويمكن أن نميز فيه بين ثلاث لحظات تجسد مختلف المراحل التي مرت منها المقاومة في هذه المنطقة.

اللحظة الأولى : تمثل البدايات الأولى للمقاومة في الصحراء. وتجسدها مجموعة من القصائد الجهادية، كرائية سيدي محمد بن الشيخ سيدي ولامية محمد العاقب بن مايا باالجكني ورائية اجدود بن اكتوشن، وميمية محنض بابا بن عبيد، ونونية الشيخ محمد المامي، وغيرها من القصائد التي ساهمت في إذكاء شعلة المقاومة في هذه المنطقة في نهاية القرن التاسع عشر من القرن الماضي وبداية هذا القرن. ومن النماذج التي تمثلها قول سيدي محمد بن أحمد بن سيدي محمد بن حبت الغلاوي البكري المتوفى حوالي سنة 1949 في الدعوة إلى الجهاد :

شمر لذا الخطب وانصر كل شمار ... لله واصبر وعاود كل صبار
خطب يحاول باللوعات أفئدة ... كانت تحاول صفوا غير أكدار
أغرى عليها هموم من هواجسه ... وللخواطر طيف غير قصار
واصبر على حدثان الدهر وارتحلن ... عن اللعين تفز عن كل فخار
ثم امتثل قول ربي كي تنال رضى ... وقاتلن كل نصراني وصندار
إن الرباعي والتساعيات وما ... حاكاهما من سلاح مثل وروار
لا ساس فيهم فيمن تكون اليوم في يده ... منهم، فهم من ذوي الشيطان كالفار
والله حض عليهم في الكتاب وقال ... قاتلوهم يعذبهم فكالشاري
واحذر، وجانب لمن كانت كتابته ... عند النصارى، فلا تغرر بالأوطار
إن كنتم مومنين اليوم تركهم ... دين، وبعدهم فرض للأبرار
وهاجروهم لأرض الدين قاطبة ... للفوز عند رزّاق وغفار[22]

وتتميز الأشعار التي تمثل هذه اللحظة بطغيان الطابع الديني عليها. فالأجنبي ـ كما يبدو من خلال المعجم الخاص لقصيدة ابن حبت، ليس مستعمرا يرمي إلى استغلال خيرات البلاد وامتصاص دماء أبنائها، ولكنه كافر يتربص بالدين ويستبيح حرمات الإسلام، لذلك ينبغي مجاهدته ومقاطعة كل ما له علاقة به، كما ينص على ذلك الكتاب والسنة وتقتضيه مصلحة الجماعة الإسلامية.

وليس هذا الطابع غريبا في أشعار هذه المرحلة، ولكنه يمثل الذوق العام وروح العصر بصفة عامة. فلم يكن في هذه المرحلة عامل أكثر تأثيرا في النفوس وتحريكا للهمم من الإسلام، لذلك كان المصدر الأساس الذي ينطلق منه الجميع في كل ما يهمهم من شؤونهم الدينية والدنيوية والحكم الفاصل الذي يرجعون إليه في كل أمورهم الخاصة والعامة.

اللحظة الثانية. وتمثلها الاشعار التي أفرزها إجهاز المستعمر على المقاومة المسلحة ابتداء من سنة 1934 وتطويقه لها، وتشريده لأبطالها، كرائية ابن العتيق وبائية محمد المامون ورائية الشيخ مربيه ربه، وغيرها من القصائد النابضة بالألم، الداعية إلى تكسير القيود ونفض غبار الذل والهوان. ومن النماذج الدالة عليها، قول الشيخ محمد الإمام في ذكرى وادي المخازن :

خليلي مــــرا بي بوادي المخـــــازن   نجــــدد شكرا بين تلك المواطن[23]
مــواطن كـانت للجـهـاد مـشـاهدا   بهن مــيــاه العــز غــيــر أواسن
به وقـعـة مـازال يسـري نسـيـمـهـا   على بعـد عـصـر وابتـعـاد الأمـاكن
بأيدي رجـال شـيـدوا الدين وارتدوا   رداء من العليـاء ضـافي المحـاسن
رجــــال من أبناء المغـــــاربة الألى   هم الناس وإن عـدت كـرام المعـادن

وبعد هذه الأبيات التي يستعرض فيها بطولات المغاربة وأمجادهم التاريخية، وما حققوه من انتصارات على أعدائهم في هذه المعركة وغيرها، ينتقل إلى حثهم على الثورة على المستعمر ودعوتهم إلى رفض الخنوع والذل، لأن الرصيد النضالي الذي رسخه أجدادهم لا يمكن أن يفنى أو ينفد، وأن الدروس التي لقنها آباؤهم لأعدائهم لا يمكن أن تنمحي أو تنسى:

فنشمخ أنفا ثم نطرق بعدها	حياء لفوت بيننا وتباين
أولاك حموا أقصى البلاد وانتم	مساكين محميون بين المساكن
وماذاك إلا من نتيجة سعيكم	ونبذ لدين المصطفى والتهاون
ألم يان للنوام أن يتيقظوا	وأن يالموامن جر خدش البراثن
....	....
تظنون سورا من حديد أمامكم	وما هو إلا من ركام الدواخن[24]

ولا تختلف الأشعار التي تمثل هذه اللحظة في كثير من سماتها عما تتميز به اللحظة السابقة من خصائص ومميزات، وذلك لرسوخ التقاليد الشعرية في البيئة الصحراوية وتحكمها في صناعة الشعر وصياغة أعاريضه. فلا يزال شعراء هذه اللحظة ـ كما يبدو من خلال هذه القصيدة وغيرها ـ يفهمون الوطنية فهما سلفيا، ولا تزال نظرتهم إلى المستعمر مطبوعة بطابع ديني. فالمحنة التي يعيشها المغرب ـ كما يتصور الشيخ محمد الإمام، لا تعود إلى تتآمر المستعمر على وحدته وسيادته، وإنما تعود بالأساس إلى تفريط المغاربة في دينهم وإهمالهم لعقيدتهم. ومن تم فلا سبيل إلى استعادة الأمجاد التي رسخها الأجداد في معركة وادي المخازن وغيرها من اللحظات المشرقة في التاريخ المغربي إلا بالإيخاء والتعاون واتباع النهج الإسلامي الصحيح.[25]

ولا تثير هذه الميزة التي تميز أشعار هذه اللحظة أية غرابة، فطغيان الطابع الديني على الثقافة المغربية في هذه الفترة وظروف المواجهة مع المستعمر، جعلت شعراء الصحراء يتمسكون بالدين، ويتسلحون به في مواجهة التحديات الاستعمارية.[26]

اللحظة الثالثة، ويمثلها شعراء سنوات الخمسين، مثل سيداتي هيبة ويحجب ابن حطر والعبادلة والشام عبد السلام وعبد الرحمان الدرجاوي وأبو بكر مربيه ربه والرباني ولارباس ماء العينين، وغيرهم من الشعراء الذين ساهموا في إذكاء حركة المقاومة في الصحراء المغربية في سنوات 56-57-58 بألسنتهم وأقلامهم ومشاركتهم في بعض المعارك التي خاضها جيش التحرير ضد القوات الفرنسية والإسبانية في الدشيرة والعرقوب والرغيوة وتافدارت وغيرها.

ومن الآثار الشعرية التي تجسد هذه اللحظة، قول يحجب بن خطر في التغني بالإنتصارات التي حققها جيش التحرير على العدو، ودعوة أبطال المقاومة إلى مواصلة كفاحهم لتحرير ما تبقى من الأجزاء المغتصبة من بلادهم :

النصر حالف جيشناً في المغرب   بجباله وسهوله والسبسب

هذي قبائل إفني قد برهنت   بشهامة عن فعلها بالأجنب

قامت تكبر نحوه بتحمس   تنقض فوق حصونه كالكوكب

وبعد هذه الأبيات التي تعبر عن تفاعله مع الأحداث الكبرى التي عرفتها الصحراء المغربية في بداية سنوات الخمسين ومعايشته لها، ومشاركته في نسج خيوطها، ينتقل إلى تذكير المقاتلين بالانتصارات البطولية التي حققها في الميدان، فيلهب حماسهم، ويقوي من عزائمهم، ويشحذ عواطفهم :

سل «تيلوين» سل «تمش، وسل لتا بركوكة ما فعل ذا الجيش الأبي
ومن الجنوب فسل جميع مراكز الـ خصم الألد تجبك عن ذا المطلب
في الحال تخبر أنه ما أن يرى كالجيش جيش المغرب المتدرب

ثم يتصدى للمؤامرات الاستعمارية التي تحاول التشكيك في قدرات جيش التحرير الكفاحية والطعن في أهدافه الوطنية النبيلة فيؤكد للمقاتلين أن هذا الجيش أسمى من أن تناله مكائد الأعداء أو تصيبه مؤامرات المستعمر، لأنه يضم بين صفوفه مجموع العناصر المتنورة من الأمة، من علماء وشعراء وأبطال، وأن هذه العناصر المقاتلة أقوى من أن تنال منها مكائد المستعمر، لأنها لم تجتمع على ضلال، ولم يشغلها جاه أو منصب أو مال عن قضيتها الوطنية، وإنما يوحدها وفاؤها للوطن وغيرتها على وحدته الترابية :

جيش يدافع عن حقوق بلاده لله لا للجهاد لا للمنصب
الله أكبر كم به من عالم يدرى ويعلم ماله في المذهب
الله أكبر كم به من شاعر يدري ويعلم للقريض المطرب
يا شعب ذا جزء كبير منك في أيدي العدو الغاشم المتألب
يا شعب ذا جزء كبير لم تزل أعداؤه تسقيه سم العقرب
قوموا إليه وعضدوه فإنما جيش العدو كمثل برق خلب[27]

ومن ذلك أيضا قول سيداتي هيبة مخاطبا رفاقة في الكفاح من بعمرانيين وصحراويين، من قصيدة أنشأها بالسجن بجزر الخالدات، يسليهم فيها، ويحثهم على، الصبر والثبات أمام جميع الطوارئ والملمات :

صبرا صحابي فالنجاح لمن صبر والحر يعرف في الشدائد والخطر
والسجن ليس بضائر إن كان من أجل الدفاع عن البلاد لمن نظر

ومـقـامكم بالخـالدات مـخلد مـجـدا لكم والمجـد أسـمى مـذخـر
زعم الأعـادي أن تـغـريبكم نجـحـا لهم فـغـدوا بذلك في خطر[28]

وبعد هذه المقدمة، ينتقل إلى استنفار المغاربة لاسترجاع ما تبقى من أراضيهم المغتصبة، مؤكدا أن الاستقلال لا يعطى بالمجان كما يتوهم الضعفاء، ولكنه يؤخذ كرها وغلابا :

دهم الأجـانب أرضنا فـسـقـوننا كـأس المذلة بالهـوان المسـتـمـر
كم ذا نطالب منهم اسـتـقـلالنا فـأبوا وسـاعـدنا الحـسـام المبـتكر
فـالحق الاسـتـقـلال لا يعطى رضى بل إنما بالسـيف كـرها يعـتـصـر
قـومـوا أنهـضـو ضـد العـدى وتيـقنوا أن النجـاح حليـفنا ولنا وزر

ثم يستوحي التاريخ الكفاحي للمغرب لتعبئة المقاتلين وتقوية عزائمهم، فيذكرهم ببطولاتهم وانتصاراتهم، ويتغنى بأمجادهم ومفاخرهم :

نحن الذين جـدودهـم كـالشـهب في ليل الحـروب تضيء منه ما اعـتكر
ينسيـهم ضـرب الرقـاب من العـدى ضـرب المثـاني والمثـالث والوتر
فـتـحـوا البـلاد مـشـارقـا ومـغـاربا وعليـهم الفـتح المبين قـد اقـتـصـر
نحن المغـاربة الذين لنا الورى بالفـضل يشـهـر في البداوة والحـضـر
تلك الجـدود جـدودنا ولنا بـهم شـرف المقـام بكل مـا عـز الأسـر[29]

ومن نفس الفضاء، ونفس الموقع يؤكد لارباس ماء العينين أن إبعاد المستعمر له عن بلاده لن يزيده إلا تشبتا بها وإخلاصا لها :

إنني يا بـلادي رغم ابتـعـادي عنك أشـتـاق كل شـعب ووادي
فـحـيـاتي وقف عليك وأهـدي لك ممحـوض عـزتي ووداي

وإذا شن أي حــرب مــعــادي ضــد قــومي لكي يدوم ابتــعــادي
لا أبالي فــإنــي الدهــر أبقـى مــخلصــا للدفــاع عنك بلادي[30]

ثم ينتقل إلى استعراض الإنتصارات التي حققها جيش التحرير على المستعمر في الدشيرة وطريق السدر والمسيد وتافدارت، وغيرها :

أو ينسى يوم الدشــيــرة لما سـحـقـتـه الأبطال سـحق الرمـاد
طريق الســدر الذي مـن تـولى ناجــيــا يرتدي لبــاس الحــداد
أو المســيــد الذي كــان دومـــا مــعــقــلا للأشــبــال والأســيــاد
هـو ينســاه لا وكـــلا يمينا منه ذاق البـــوار دون نفـــاذ[31]

ويصعب استقصاء ما يندرج ضمن هذه اللحظة من أشعار، وذلك لكثرة شعرائها وطغيان الطابع الوطني على أشعارهم وانخراط عدد كبير منهم في المقاومة وجيش التحرير، وانتماء بعضهم لبعض الأحزاب الوطنية، لذلك سأكتفي بهذه النماذج، وأهيب بجميع من يحفظ بعض الأشعار الفصيحة أو الحسانية أو يحتفظ ببعض الوثائق والمخطوطات أن يزود بها المهتمين والباحثين ليتأتى لنا تكوين صورة متكاملة عن تراث هذه المنطقة واستكمال وحدتنا الثقافية بعد أن تمّ استكملنا وحدتنا الترابية.

* * * *

الهوامش :

1 ـ La pénetration en Mauritanie Gilliet P. 141 Paris 1926.

2-3 ـ الحركة الصوفية وأثرها في أدب الصحراء المغربية محمد الظريف، ص 23-24. أطروحة لنيل دكتوراه الدولة مرقونة ـ خزانة كلية الآداب الرباط.

4 ـ الحياة الأدبية في زاوية الشيخ ماء العينين، محمد الظريف، ص 138، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا ـ مرقونة ـ خزانة كلية الآداب الرباط.

6-5 ـ بلاد شنقيط المنارة والرباط. ابن الخليل النحوي، ص 36.

7 ـ بلاد شنقيط المنارة والرباط، ص 36.

8 ـ نفس المرجع، ص 36.

9 ـ نفس المرجع، ص 37.

10 ـ جولة في مكتبات الصحراء المغربية. الدكتور محمد حجي. مجلة المناهل، ص 15 ـ العدد 28 ـ 1983.

12-11 ـ نفس المرجع، ص 15.

13 ـ نفس المرجع ص 16.

14 ـ ثمان الدرر، عبد القادر بن محمد بن سالم المجلسي، عن نفس المصدر السابق، ص 17.

15 ـ هداية من حارا في أمر النصارا، الشيخ ماء العينين، ورقه 2.

16 ـ الحياة الأدبية في زاوية الشيخ ماء العينين، ص 310.

17 ـ هداية من حارا في أمر النصارا، ورقة 2-3.

19-18 ـ هداية من حارا في أمر النصارا، ورقة 12.

20 ـ الترغيب في بعض ما أعد الله للمجاهدين في سبيل الله، الشيخ مربيه ربه، ورقة 3.

21 ـ بلاد شنقيط المنارة والرباط. ابن خليل النحوي.

22 ـ الأبحر المعينية في الأمداح المعينية، ص 219. تحقيق د. مفدي أحمد ـ دبلوم الدراسات العليا ـ مرقونة بكلية الآداب فاس.

23 ـ الجأش الربيط في النضال عن مغربية شنجيط وعربية المغاربة من مركب وبسيط. الشيخ محمد الإمام، ص 82. مطبوعات دار العلم 1957.

24 ـ نفس المصدر ص 82.

26-25 ـ الحياة الأدبية في زاوية الشيخ ماء العينين، ص 568.

27 ـ من قصيدة في 26 بيتا ـ صحراء المغرب، 6 شعبان 1377 هـ/27 فبراير 1950 ص 14/13.

29-28 ـ ديوان سيداتي هيبة. نسخة مخطوطة

31-30 ـ الحياة الأدبية في زاوية الشيخ ماء العينين، ص 595.

* * * *

المتخيل والثقافة : قراءة في نصين كراميين

عبد الله بن عتو (*)

ما زالت الثقافة المغربية في مظاهرها الماضية والحاضرة تحبل بالأسئلة وتطرح القضايا والإشكالات، ومازالت جهود الباحثين روداً أو اتباعا، تكشف عن مواطن أهميتها وخطورتها في كل مناحي الحياة.. يقول العلامة السيد محمد المنوني : «... قد واجه المغاربة في العصور الإسلامية الأولى تيارات مست العقائد والعبادات والمعاملات والسلوك.. غير أن المهتمين بالأمر أخذوا يقاومون هذه الانحرافات بالتمسك بالأصالة أو الالتزام، وهي الطريقة التي انبثق منها مع الزمن طابع المغرب الكبير في التشريع والتعليم والتأليف والقضاء وفي مشخصات أخرى منوعة..» (مجلة كلية الآداب، الرباط، ع 4/3. 1978. ص 81 وما بعدها).

ويمكن القول بأن الدكتور عباس الجراري قد كان رائد البحث في صلب هذه المشخصات الكبرى من مكونات الهوية المغربية تفكيرا وممارسة وتنظيرا... بحيث لا يخفى على أحد ريادته في مساءلة هذا التراث الضخم وفي اهتمامه وتحليله لكثير من مستغلقات قضاياه. ولما كان رائد الدرس الأدبي المغربي الرسمي

(*) أستاذ جامعي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة شعيب الدكالي، الجديدة.

والشعبي في الجامعة المغربية دون منازع، فقد هيأ ووجه العديد من الباحثين والدارسين للسير على هديه النبيل، قصد المزيد من التعمق في درس هذه الجوانب والكشف عن غيرها وسبر أغوارها...

بناء على هذا الاقتناع أرجو أن تكون قراءتي لهذين النصين الكراميين المغربيين نقطة من بحر اهتمامات أستاذنا الجليل ووجها من وجوه اهتمام طلبته بالأدب المغربي خزانة ونصا، قراءة وتحليلا.. مع متمنياتي الحارة له بالصحة والعافية وطول العمر.

على أن النص الصوفي قد درس من وجهات نظر علوم مختلفة.. والحقيقة أن مفهوم «الدراسات الإسلامية» أو «الدراسات الأدبية» لا يمثل علما خاصا، بل هو مفهوم يتسع لكثرة من العلوم والتخصصات.. ومع أن الجانب اللغوي والجانب الأدبي لا ينفصلان في مناهج الدرس الأدبي المعاصر، فإننا لن نذهب إلى استقصائه بعمق.. فالنص لا يعنينا كمنظومة تقوم على الوحدات اللسانية الصوتية أو الصرفية والتركيبية، بل يعنينا النص بما يحتمل فيه من لغة ثانية ذات طاقة تضمينية ودلالية.. فالنص بهذا المعنى ملئ كله تاريخ وعمليات التوضيح.. حيث تترك الذات المتحدثة آثارها وبصمات تصوراتها للمواقع والدلالة...

في ضوء هذه الأفكار نقترح دراسة النصين الكراميين لنعالج من خلالهما قضية :

جاء في كتاب جواهر المعاني :

«.. قال في «الابريز» إنه كان يتكلم مع شيخه عبد العزيز بن سعود الدباغ رضي الله عنهما قال : فذكرت له تعظيم الناس للعباد المنقطعين في الكهوف والجزائر البحر ومدحتهم كثيرا وقلت إنهم انقطعوا لعبادة الحق سبحانه وتجردوا من جميع الأغيار» قال رضي الله عنه : أحكي لكم حكاية فاسمعوها والله حسبي وسائلي إن زدت فيها شيئا» قلت معاذ الله أن يقع ذلك في أوهامنا أو يهجس في خواطرنا، قال رضي الله عنه :

كنت ذات يوم في المصلى بباب فتوح مع الشيخ سيدي منصور، فبدا لنا أن نذهب إلى جزيرة في البحر الكبير الذي يضرب في مدينة سلا. قال فذهبنا إليها فإذا هي جزيرة فيها قدرميل وفيها عينان من الماء العذب. ووجدنا فيها رجلا يعبد الله وسنه نحو الأربعين سنة، وفيها بيوت منحوتة من الحجر، وفي وسط البيوت بيوت صغار كهيأة البيوت التي في الحمام. قال ولا أدري من نحتها لأن الموضع بعيد عن العمران جدا ولا تبلغه السفن بوجه ولا بحال وقد تبلغه السفن أحيانا. وفيها من الاشجار نوع يشبه ثمر اللوز إلا أنه يخالفه ونوع آخر يشبه شجر التعزاز المعروف عندنا، إلا أنه أقصر منه وله ورق عريض أخضر في النوع الآخر الشبيه بالتعزاز وهي قضبان رقاق، فظفر بعضها مع بعض حتى جعل منها مثل الحزمة فاحتزم بها وستر عورته والباقي بلا ستر، فكلمناه وقلنا له : كم لك في هذا الموضع : فقال لي نحو الأربعين سنة. فقلنا له سنك كلها قدر الأربعين. فمتى جئته. فقال : جئته مع أبي ولي نحو الخمس سنين وأنا صبي صغير، فبقيت مع أبي نحو

الخمس والعشرين سنة حتى مات ، فدفنته هناك. فقلناله أرنا قبره لنزوره ، فأرانا قبره فدعونا له. وجعلنا نتكلم معه فوجدنا لسانه ثقيلا جدا لقلة مخالطة الناس وهو صغير. ووجدناه يتكلم بالعربية لانه من القوم المجاورين جدا لتونس وسألناه عن الايمان فوجدناه يعرف الله ، الا أنه يعتقد الجهة... وكنا إذا كلمناه وقربنا منه بعد منا لعدم ألفه بالناس . قال: وهو لا يطيق أن يأكل من طعامنا ولاتطيقه ذاته لطول أنفها بغيره... وبقينا معه ساعة طويلة بقصد أن نعلمه شرائع الاسلام، ثم ودعناه وانصرفنا. فلما رآنا نمشي على ظهر الماء بأرجلنا ولا يصيبنا من الماء شيء ولم يحصل لنا غرق جعل يستعيد بالله منا وظن أننا من الشياطين. قال : وهو إلى الآن في جزيرته في قيد الحياة، وذلك في الثاني من ذي الحجة مكمل سبعة وعشرين ومائة وألف...».

من جواهر المعاني، لعلي حرازم برادة الفاسي ج1. ص 36/35.

وجاء في بغية المستفيد :

«.. قال وحين أزمعت السفر من فاس والرجوع إلى بلدي أتيت مشايخي بقصد توديعهم وطلب صالح الأدعية منهم والوصية لي بها ينفعني الله تعالى به على العادة في ذلك، ومن جملة من أتيته بذلك القصد السيد المذكور آنفا، فكان من وصيته لي أن قال لي : إذا كنت في شدة وضيق فاستغث بهذا الرجل يعني لشيخ رضي الله عنه وأكد علي في ذلك، قال فسافرت إلى بلدي ثم سافرت من بلدي بعد ذلك قاصدا حج بيت الله الحرام فركبت البحر، فكان من قدر الله تعالى أن تكسرت بنا السفينة التي كنا بها. قال فبقيت أنا ونحو من السبعة يحملنا بعض ألواح السفينة حتى ارتفعت لنا جزيرة بوسط البحر، فتحاملنا إليها وجلسنا

ننتظر الموت لا يكلم أحد منا أحدا، فبينما أنا أفكر إذ ألقى الله تعالى ببالي مدينة فاس والفقهاء الذين كنت أقرأ عليهم، فوقعت الوصية ببالي فاستغثت بالشيخ رضي الله عنه وأنا في تلك الحال، فأخذني شبه سنة وإذا بالشيخ رضي الله عنه وقف أمامي وقال لي : قل يا عليما بالالطاف نجنا مما نخاف، قال فانتبهت وأنا أقولها فلم نلبث إلا قليلا، وإذا بسفينة ظهرت لنا فظهر أشخاصنا لرئيسها فقصد الجزيرة وحملنا وسار بنا حتى أنزلنا حيث الأمن من البر، قال فأرخت ذلك اليوم ولما رجعت إلى فاس سألت عن الشيخ رضي الله عنه فقيل لي مات، فسألت عن تاريخ وفاته رضي الله عنه فألقيت اليوم الذي وقع لنا فيه ما وقع وشاهدت فيه تلك الكرامة العظيمة، هو اليوم السابع من يوم وفاته رضي الله عنه.

المتخيل بين الكتابة وسلطة النخبة

1 ـ المتخيل في فضاء الاشتقاق :

هل يرسم المتخيل ؟ وهل ترسم الكتابة وتنمط ؟ وتبعا لرصد أنواعها وضبط أغراضها هل لها قيود وحدود ؟ وما نوعها وطبيعتها ؟ وكيف نفسر غياب أو تغييب الجانب التخييلي السردي في تاريخ الثقافة المغربية بشكل عام ؟ هل يعزى ذلك لطبيعة القدرة والانجاز التخييليين في المغرب أم يعود إلى طبيعة الثقافة المغربية وتعبيراتها النخبوية؟بل كيف نفسر الاقتناع المتداول بشأن هزال النصوص التخييلية المغربية مقابل هذا الركام الكتابي الهائل الذي لم يقرأ بعد ؟...

وفي رأينا فإن مثل هذه الأسئلة لن يجد جوابه إلا في تاريخ الثقافة المغربي بشكل عام، وفي تشريح وتحليل وانتقاد مكونات الذهنية المغربية ومكونات خطاباتها، بما هي :التاريخ والذهنية والخطابات، نتائج ركام متسلسل ومتداخل

ومتكامل من اللحظات السياسية والاجتماعية والفكرية المتعاقبة. لقد كتب المغاربة وانتجوا أنماطا قولية عديدة وأصنافا علمية مختلفة إلى حدود بداية هذا القرن، إذ مع معطيات القرن 20 الحداثية هناك شأن آخر[1] وكانوا مهووسين بمصطلح «العلم» حتى أن «الأدب» عندهم كان علما من العلوم[2] ولدينا كتابات عديدة للتدليل على هذه الأنماط القولية ولكن ماهي أنواع الحكي الأخرى التي خلفتها مخيلة الكاتب المغربي في الماضي؟ هذا ما نراه لا يدخل ضمن خطاب هامشي أو أنه اعتبر كذلك، وهو اعتبار يرى هذا العرض ضرورة تفنيده والحذر من الأخذ به. ومن المفيد أن نشير هنا إلى أن الدراسات التي اهتمت بتحليل الهامشي من الخطابات الكتابية وكذا الشفوية في تاريخنا الثقافي، قليلة جدا. وهي قلة يعزوها البعض إلى «أن النقد الأدبي والثقافي عموما لم يشكل بعد عندنا، بالحجم المطلوب، شروط وجاهته المنهجية وفعاليته العلمية»[3]، وليست الفعالية العلمية في هذا السياق، غير تلك الجرأة المعرفية «على اختراق مؤسسية الإنتاج المركزي من الداخل، من خلال الإقامة في فجوات خطابه المسكوت عنها، للإمساك بنقط توتره وأزماته وحلقاته المفقودة التي لن يخبرنا بصددها غير دراسة تلك الهوامش التعبيرية التي تأخذ في التحلق حول حواشي هذا الخطاب، ناسجة وجودها بعنف مضاد في المناطق الظليلة من الجسد الثقافي العام».[4] هكذا إذن فإن تفكيك الأنساق الثقافية والدلائلية للمجتمع وذهنيته ينبغي أن ينطلق رأساً من الطرر والحواشي ومن تلك الأشياء المنسية، فهي بحق مسعفة في إنتاج معرفة نقدية حول تلك الأنساق. وهنا بالذات يمكن الوقوف على حدود ما اعتبر لزمن طويل نصا مركزيا أو نصوصا مركزية، دون اعتماد فعل التمزيق في قراءة التاريخ، فهو

حلقات متواصلة ومتجادلة من الفعل الإنساني، ولا تقبل التمزيق حتى وإن توخت لنفسها مساءلة المركزي أو مناهضته.[5]

على أن الكتابة منذ بدايتها كفعل تاريخي وحضاري وثقافي، إنما تؤكد على حقيقتها كتعبير عن قوة الخيال أو قوة الفانطاسيا بتعبير الكندي الذي يقول : «التوهم هو الفانطاسيا، وهي قوة نفسانية ومدركة للصور الحسية مع غيبة طينتها، ويقال للفانطاسيا التخيل. وهو حضور صور الأشياء المحسوسة مع غيبة الطينة».[6] ومن هذه الاشارة يبدو أن اللغة ستظل الشاغل الأول لكل ناقد «فالفكرة القائلة بأن اللغة لا تقول كل ما تعنيه صحيحة إلى أبعد الحدود، وهي تبرز أن اللفظ الموسوس داخل النسيج يصبح في تجلياته رمزاً، والرمز يستدعي علاقات جدلية تقود النسيج اللغوي للانفتاح على عوالم باطنية»[7]. فلكل شيء لغته الخاصة، غير أن هناك مجالات لها لغة تتخذ صورة غير لفظية «فأجدادنا كانوا ينسبون للأشياء أو الحيوان كلاما صاغوه على شكل أساطير.. غير أنها قفزت من سطح الواقع إلى عالم الخيال ثم بصورة انفعالية إلى عالم اللغة»[8].

تأسيسا على هذا نحب أن نتقدم بتحديد معجمي واصطلاحي لأهم المفاهيم التي ينهض عليهما هذا العرض وهي المتخيل، الأسطورة، الكرامة، والنخبة.

أ ـ المتخيل من الخيال : من معاني «الخيال» في لسان العرب الظن بحيث نجد : «خال الشيء يخاله، خيلا وخيلة وخالا وخيلانا ومخالة وخيلولة. ومنه استخلت الرهام إذا نظرت إليها فخلتها ماطرة، وخيل فيه الخير وتخيله أي ظنه وتفرسه. ومن معانيه الشبه. فأخال الشيء اشتبه فيه، يقال : هذا الأمر لا يخيل على أحد أي لا يشكل وشيء مخيل أي مشكل. وقد يأتي «خلت» بمعنى علمت.

والخيال والخيالة هما الشخص والطيف. ورأيت خياله أي شخصه وطلعته. والخيال لكل شيء ما تراه كالظل أو كخيال في مرآة... وخيل إليه أنه كذا على مالم يسم فاعله هو أيضا من التخيل والوهم.[9] حيث يتضح من هذه المعطيات المعجمية أن معنى الخيال يقترن بحقل دلالي واسع تحدده الأطر الآتية : الظن وعدم التثبت من الشيء. /التفرس وهو كالظن أي الشيء غير اليقيني/ الشبه والاشتباه وهو ما يعني أن المشتبه فيه قرين الشك والظن، الإشكال وهو الابهام واللبس وعدم الوضوح.. بينما «قد» يأتي بمعنى العلم. وهو ما يفسر أن الخيال والمتخيل في ثقافتنا العربية العالمة بعيد أو يكاد عن العلم، بالمعنى المتداول للعمل بطبيعة الحال.

ب ـ **الأسطورة من الإسطار والتأليف** : ورد في القرآن قوله تعالى : «وقالوا أساطير الأولين اكتتبها فهي تملى عليه بكرة» وقوله تعالى : «وإذا قيل لهم ماذا أنزل ربكم قالوا أساطير الأولين».[10] ومن معاني الأسطورة هنا ما سطره الأولون، وواحدها أسطورة. ومن معانيه الأحاديث أو الاحدوثة. والأساطير في «اللسان » الأباطيل، أوهي أحاديث لا نظام لها. واحدها إسطار وإسطار بالكسر. وأسطير وأسطورة بالضم، وكله بمعنى واحد. ومن المعاني المشتقة من هذه المادة، نجد سطر بمعنى ألف. وسطر علينا فلان إذا أتانا بالأساطير أو بأحاديث تشبه الباطل. ونستنتج من هذه المعطيات ما يلي :

- أن معنى الأسطورة الوارد في التنزيل يتنوع بحسب المقامات والظروف أو بحسب أسباب النزول. فهو لذلك يفتح أبواب الاشتقاق والبحث في التقارب المعنوي أو الترادف اللفظي، على حقل يتسع ما أمكن للتفسير والتأويل.
- أن هذا المفهوم كالمفهوم السابق من التحديدات المثيرة في شأنه أنه قد يدل على التأليف. وهذا من جهة يؤكد الاستنتاج السابق بخصوص اتساع الحقل

المعـجـمي. ومن جـهـة أخـرى يسـعف في هـذا العـرض في البـحث عن مـظاهر الالتقاء أو التقارب الحاصل بين المتخيل والأسطورة، من حيث أن المتخيل قد يكون علما والأسطورة تأليفا.

وهكذا نستخلص أننا لا نقصد بالمتخيل «سوى منتجات المخيلة أو الخيال. أي ما درجنا على اعتباره «لا واقعيا» أو «لاتاريخيا» أو «لا عقلانيا» أو «لا دينيا»، حيث يبدو أن المتخيل يكاد يكون مرادفا «للميثوس» بينما الفكر يكاد يكون مرادفا للوغوس كيفما كانت تجليات هذا الأخير»[11] بينما الثقافة هي مجموع هذه المظاهر كلها. وهذا مقصد يقدم لنا ما يكفي من الاعتبارات التي تسيج المنحى النصي الذي نرومه، وهي اعتبارات الواقع أو التاريخ أو العقل أو الدين. وهي بالجملة الاعتبارات المتحكمة مجتمعة أو متفرقة في أي تأليف أو كتابة سواء تعلق الأمر بالموقف الثقافي العربي القديم أو تعلق بما يسير فيه الفكر العربي القديم أو تعلق بما يسير فيه الفكر العربي المعاصر، رغم جملة التلوينات التي تظهر في هذا السطح أو ذاك.

جـ. الكرامة : وهي قصة أو قصص تروي خوارق يقوم بها أناس هم في الثقافة الاجتماعية أولياء أو أهل الله أو أصحاب بركات، تدليلا على ما يميزهم من خصوص القدرة تجعلهم يغيرون المعتاد ويخرقونه. وهم لذلك أصحاب نصوص تصورات تختلف عن نصوص وتصورات غيرهم من الناس العاديين. وبما أن الكرامات هي حكايات نموذجية أو مثالية فهي «في تحديدها العميق فن بلاغي، لهذا نجدها في الغالب تلجأ إلى أفعال الكلام (perlocutoires) التي نعرف بأنها تتحدد بما تحدثه من أثر على القارئ/السامع، وهو عموما الاقناع (الافحام)

والحمل على الاعتقاد والثقة أو تدعو إلى التخويف أو الترغيب والترهيب والحمل على التحرك والعمل. إن قوة هذه الافعال الموظفة هي إقناع القارئ بالحقيقة الجوهرية الواحدة والعمل على تغيير سلوكه وسيرته عند الاقتضاء».[12] والمتأمل في مجال عمل هذه الأفعال أو مجال نشاط الكرامة، سيجد أن هذه الحكايات تسود في «المتخيل الشعبي» أو لدى من يسمون بالعامة. وهي نصوص تشكل وتبلور عندهم المجال القدسي الواسع؛ وإن كنا لا نعدم وجود هذا النشاط لدى أنصاف المتعلمين وبعض المثقفين، حيث يظهر «أن كل نص له أفق انتظار معين يجعله ممكنا ويحصر حدوده ونطاقه، بل ويحصر قيمة محموله أيضا»[13]. وللخلاصة فإن كل شعوب الأرض لها محكيها وكراماتها ونصوصها في هذا المستوى. لذلك فإن الكرامة حكايات إنسانية وليست قسمة الفكر العربي أو الفكر المغربي فقط. لذلك فنحن في حاجة ماسة إلى درس عناصر الالتقاء والاتفاق في البنيات العميقة للمشترك من هذه الكرامات بين الشعوب، فهي بحق من ملامح الثقافة البشرية المتجذرة في الإنسان.

د ـ **مفهوم النخبة** : يرى الأستاذ مصطفى الشابي أن مصطلح النخبة لم يشع استعماله وتداوله إلا في فترة متأخرة نسبيا.. وقد ساهمت أعمال الإيطالي Vilfredo Pareto في نشره داخل الأوساط الثقافية المهتمة بمشكل الحكم والسلطة في العالم الغربي. وكان التيار الفكري الذي يمثله Pareto وباقي المفكرين الذين يمثلون المدرسة الليبرالية وغيرها من الاتجاهات، كان قد ظهر إلى الوجود ليعارض النظرية الماركسية حول الطبقات والتكوين الطبقي وقضية السلطة في المجتمعات. فهم يختلفون طبعا مع ماركس في تحليلهم لمسألة النخبة. فإذا كان

Pareto يعطي تعريفا سيكلوجيا لهذه الكلمة ويرى في التاريخ حركة دورية تحل فيه نخبة قيادية مكان نخبة أخرى، ويدافع عن فكرة ضرورة وجود فئة داخل المجتمع نظرا لتفوقها الفكري والمادي. فإننا نلاحظ «أن ماركس ينحو منهجا مختلفا تماما من حيث أنه يرى في النخبة مجموعة من العائلات تتقلد المناصب القيادية لأنها تملك وسائل الانتاج ويحصل أفرادها على الملكية والحكم عن طريق الوراثة، كا يعتبر التاريخ حركة مستمرة التطور تتوالى داخلها بنيات طبقية ونظم سياسية متباينة».[14]

ولما كانت النصوص التي نقرأها هنا تنتمي لمغرب ق 19، فاننا نرى من الصعب قراءتها في هاذ السياق السياسي والفلسفي العام لمفهوم السلطة والنخبة في الغرب فبين المجتمع المغربي والغربي في هذه الفترة من الاختلاف ما يكفي للاحتياط. ولكننا نرى أن النخب بالمحددات الظاهرة في هذا المفهوم ودون خلفياته الاخرى، هو مانصادفه في كتاباتنا الثراثية تحت تسميات عديدة هي تارة الخاصة أوخاصة الخاصة،وتارة أهل الحل والعقد أوأهل الرأي أوأصحاب القلم العالي أو أهل المشورة أو الحاشية.. وهذه الفئات كانت تساهم في تسيير عجلة التاريخ المغربي كل من موقعه وإبانه، بقرارات وتوجيهات مؤثرة سلبا أو إيجابا، سجلها التاريخ لهم أو عليهم. لذلك نستطيع أن نجمل مظاهر النخبة المغربية اجتماعيا في الفئات الآتية :

1 ـ رجال الحكم المركزي والمحلي وقواد الجيش وعناصر الحاشية.

2 ـ الشرفاء والعلماء وأصحاب الزوايا الكبرى.

3 ـ كبار التجار وأصحاب الحرف التقليدية.

إن المتأمل في هذا التحديد المفهومي يستطيع أن يستخلص بأن هذه الفئات كانت تتحمل مسؤولية تاريخية هامة تكمن في تسيير الحكم وسوس الناس؛ لذلك نحن نفترض بأن فئات عديدة ضمن هذه النخبة كانت مسؤولة عما يكتب بالمراجعة والقراءة والاطلاع والمراقبة. إن من يستعرض تاريخ الثقافة المغربية في ضوء هذه الأدوات الاجرائية ـ وهي مخزنية على أية حال ـ سيلا حظ دون شك سيطرة الثقافة العالمة وما يعضدها من علوم ارتبطت عضويا بالسلطة السياسية كالفقه وعلم الكلام والآداب الجميلة والأخلاق. كما سيلاحظ بأن ما وصلنا من نصوص حكائية أو تخييلية يعطي الانطباع عن أن وضعية المخيلة/المتخيل الشعبي كانت هامشية في جميع الأحوال. وإلا فإن ما تم الانتباه إليه والاحتفاء به كان يدخل دائما ضمن المنظور الرسمي لتأويل التاريخ في المغرب في ضوء مكوناته الاجتماعية والسياسية والفكرية.[15] وإذا كان هذا من دواعي تأخر النهضة الأدبية في المغرب، فإنه مازال يفسر «بأن ذلك راجع إلى الاختيار السياسي القصدي بالانغلاق على الذات والمحافظة على الاستقلال الذي كان مهددا من كل جانب».[16]

من كل ما سبق نستنتج ما يلي :

- إن الوثائق المطبوعة غير متوفرة دائما بالشكل الذي يسعف في الإجابة عما يشغل الباحث في تاريخ الثقافة المغربية.
- إن النصوص السردية والحكائية كنتاج للمتخيل الشعبي في المغرب نادرا ما تستقل بكتاب أو إثنين، بل هي مند سة في الهوامش والحواشي والطرر والكنانيش الدفينة في المخطوطات المغربية، وفي أحسن الأحوال في حواشي الكتب الصفراء.

ـ إننا ما زلنا نردد دعوى ندرة النصوص، مما يدفع إلى تغيير النظرة إلى مفهوم الكتاب في المغرب الذي تؤكد وضعيته في الخزانة المغربية قبل دخول المطبعة أنها كانت خلاف ما نفهم نحن الآن عن الكتاب. فالكتاب المغربي كان هو الكناش والدفتر والرسالة والحاشية والشرح والهامش والجواب.. وهي أحجام وأشكال وخطوط وألوان.. وهذه بالذات هي مجالات المتخيل وأماكن وجوده.

في زمن تأسيس الأمة العربية الإسلامية ومنها المغرب، كان التعامل مع القول المقدس مباشرا، فقد كان هذا القول موجها إلى العواطف والوجدان يؤجج المشاعر يزرع الخشية والمهابة ويعد الذوات إلى الاذعان والقبول.

إنه سحر البيان الذي يرقى إلى مستوى لا ينفع معه استدلال. و«لكن في مرحلة لاحقة ركب القول الديني على المصالح الدنيوية وأصبح متراسا يحتمي به الحكام وجلبابا يسترون به حقيقة أفعالهم.. عن أنظار رعاياهم..».[17] ونظرا لتأصل المقدس في الفكر المغربي أصبح البحث في نصوص المتخيل الشعبي والقدسي منه على الخصوص، يطرح سؤال التراوح بين المقدس والمعقول، بين المقدس والدنيوي، وبين المعقلن والمؤسطر، بين نتاج الشعب ونتاج السلطة.. هكذا في تداخل بين النفي والاثبات، أو بين الجدل والبرهان. أين يتجلى هذا التراوح؟ وماهي معالمه؟ وماهي خلفياته وأين يتجلى فعل السلطة أو سلطة النخبة في كتابته؟... وقبل الجواب عن هذه الأسئلة، أريد أن أقدم المكونات الموضوعية (المضمون) للنصين محور هذه الدراسة :

أ ـ إن قارئ النص الأول[18] يلاحظ أنه يتجاذبه فعلان أساسيان هما :

1 ـ التركيز على الجانب الديني أو التعبدي لدى الرجل.

2 ـ ثم التركيز على الجانب الغريب في الرجل في الحياة والسلوك والعبادة. والملاحظ أيضا أن هذا النص ينتهي بخارقة هي موضوع الكرامة، وهي هنا المشي على الأقدام فوق سطح البحر.

ب ـ أما قارئ النص الثاني[19] فسيلاحظ أن :

1 ـ الامر يتعلق ـ كسابقه ـ برحلة من برإلي بر عبر البحر ، وانكسارالسفينة.

2 ـ كل الاحداث دارت فوق المياه (مواجهة الموت. الاحساس بالرعب ثم تذكر عبارة أو نصيحة الشيخ والاستغاثة بالله بواسطتها وظهور سفينة سببا للنجاة من الغرق) والنص أيضا ينتهي بخارقة النجاة في عمق البحر لكل من استغاث بالشيخ من المسافرين.[20]

إن الموضوع المتخيل إذن هو" رحلة " بحيث تدل القرائن على أنها تقف على حافة الحقيقي والخيالي، الواقعي وغير الواقعي. وهي في هيأتها سرود قائمة على الوصف واستجماع المشاهدات التي قد تطول بالتفصيل والتركيز على المكان ومعطياته أوتقصرإذا كان الفعل المركزي فجائيا (انكسار السفينة /فإذا بنا...) وإذا كان النصان يتوفران على بعض مقومات الرحلة كفن وسلوك معروفين في الثقافة العربية في المغرب، فإننا نرى في هاتين الرحلتين افتراضيتين تعتمدان على نسج الخيال، وبالتالي فإن جل مشاهداتها افتراضية. لذلك تجدنا ملزمين للتمييز بين"حكاية رحلة " و "افتراض أو اختلاف حكاية رحلة "، بكون الاولى تنهض على الاخبار بعد تمام الرحلة أو أثناء إنجازها، ويطغى عليها عموما طابع التسجيل والتصوير و النقل الحرفي الامين (الرحلات السفارية / الحجازية / التجارية..) بينما ينهض افتراض الحكاية على الخيال أساسا. لذا فهي أقرب إلى الفن منها

إلى الخبر. بل إن هذه النقطة هي العنصر الفاصل بين الرحلة كمادة تاريخية وبين الحكاية كمادة فنية متخيلة. إنه تماما التمييز الحاصل عند نا بين الواقعي والمتخيل، رغم ما يظهر من تداخل بين حدود هذا وذاك في بعض الاحيان (ذكر تلمسان / فاس / سلا.. الحج..).

والواقع أن النصين كغيرهما من النصوص الاخرى، يستندان إلى مبدأ الاستعارة من « كتب التاريخ و القصص الشعبي و مزج اللغة المتداولة بالخطاب الصوفي وهذيان الشعر المتماسك و المنسجم في أفق إنجاز مفارقات ومشاهد قاتمة أو سحرية وحساسية تستند على الادهاش والحيرة»[21]، ومع هذا الرأي، نضيف إلى الأسئلة السابقة أسئلة أخرى : إدهاش من؟ وحيرة من؟ وبأي واقع يتعلق الأمر هنا؟..

يبدو أن الجواب عن هذه الأسئلة وسابقاتها لا يمكن أن يتم إلا بعد استحضار سياق هذه النصوص بأهم ما يتفاعل فيه من عوامل وعلامات :

2 . السياق : عوامل وعلامات :

للرحلة في التصور الصوفي الشعبي شأن خاص وهام. ومن وجهة نفسية فإن «كل صوفي هو بمثابة بطل أو مشروع بطولة محتملة. وأن لكل بطل هجرة هي انتقال إلى أسمى، لأن هذه الهجرة هي تجديد للحياة وبعث للقوى. فهي ترك للشهوات وتفجير للطاقات وترك اللذائذ الدنيوية»[22]. وبالنظر إلى المتن الطرقي الذي أخذنا منه الحكايتين نستطيع احترام هذا الرأي والعمل به بالكيفية التي تجلي لنا سياقهما والواقع الذي أطرهما.

يقع النص الأول في الفصل الرابع من كتاب (رماح حزب الرحيم على نحور حزب الرجيم) للكاتب الأديب سيدي عمر ابن سعيد الفوتي الطوري الكدوي[23] وقد عنون هذا الفصل بـ : «بيان بعض الحجب التي تمنع الناس من معرفة أولياء الله» وذلك «ليتنبه لها العاقل فيخرقها كلها ويصل إلى معرفتهم، وبذلك يصل إليهم، وبالوصول إليهم إلى الله تعالى»[24]. أما النص فيقع في متن تفسيري استشهد به رجل من التقات عن رجل من الفقراء بتلمسان، وذلك للتأكيد على صحة فعل الشيخ في القرب والبعد كما في الحضور والغياب. والمؤكد من خلال هذين المتنين السياقيين أن الحكايتين جاءتا ضمن الإعلان عن جملة من المقاصد أو الغايات الوعظية الدينية إما إثر ذكر عدد من الحجب المانعة (كالمماثلة/المعاصرة/حصر الولاية من على اتصف بالأوصاف المذكورة في كرامات الأولياء/الظن بأن الولي موصوف بأوصاف الربوبية/الاعتقاد بأن الأولياء لا يكونون إلا في القفار ولا يختلطون بالناس/كثرة التردد إلى الملوك والأمراء/تصور الولي في الذهن/كثرة الغنى وانبساط الدنيا...) أو إنها تأتي إثر سياق المدارج أو الدرجات الصوفية ذاتها. فمن المعلوم أن التصوف السني في المغرب على الطريقة الشاذلية كان يحتوي على برنامج تربوي تكويني يتضمن جانبين كبيرين هما باب المجاهدة في النفس على ترك المال والجاه والعصيان والتقليد. وباب الرياضات التي تعني الانتقال من مقام إلى مقام إلى أن يصل المريد إلى حضرة الحق، إسلاما وإيمانا وإحسانا. والرياضات عشرة أقسام، وكل قسم عشرة فروع.[25] والمهم من هذا أن هذا «التذكر» كما في الحكايتين هو في التصوف ضمن قسم البدايات. و«الخوف» يقع ضمن قسم الأبواب، وكذلك «الرجاء» والتبتل؛ وهما على التوالي القسمان

الأول والثاني. وأن «الفقر» يقع ضمن قسم الأفعال وهو السادس. وأن «الفراق» يقع ضمن قسم الولايات وهو الثامن، وأن «البقاء» يقع ضمن قسم النهايات وهو العاشر.

وبالجملة فإن أبطال هذه الحكايات من فقراء الطرق، أي من أبسط مريديها، وهم صورة للعامة البسطاء من الشعب. أما رواتها فهم علماء أو عارفون يريدون استكمال برنامج التكوين الصوفي... وتأتي الرحلة ضمن سلمية المقامات داخل هذا التكوين. وهنا تظهر المفارقة واضحة داخل القدسي الصوفي الشعبي وهو يترنح بين سلطتين : سلطة الكتابة وسلطة النخبة.

إن كل كتابة هي محكي. ورأينا أن المحكي المتخيل يوجد في كل زمان ومكان وعند كل المجتمعات البشرية. وكل الطبقات الاجتماعية تبعا لهذا لها محكيها و«هذه الأشكال يكون تذوقها في غالب الأحيان مشتركا من طرف أشخاص ينتمون إلى ثقافات مختلفة وأحيانا متعارضة».[26] والحاصل هنا أن الذاكرة الشعبية تستطيع أن تنسج من خيالها حكايات عديدة عن البحر وعن الجزر الموجودة فيه، كما تنسج أحداثا ومغامرات فوق سطح الأرض كما في أعماق البحار والأنهار..

هذا علاوة على أن البحر في الذاكرة الشعبية هو رمز للأهوال والشدائد والصعاب، لذلك فإن الخيال ينسج ألوانا من الأحداث والأفعال المجازية الخارقة التي يقوم بها كتعويض عما لا يستطيع القيام به في الواقع. فيرحل في الخيال أو يتخيل الرحلة. أما عند الصوفي فإن ثقافته تقضي بضرورة الإلمام بمعنى الرحلة وأهميتها في حياته وسلوكه. كما تقضي بضرورة معرفة آلياتها وأدواتها.. ومن

جملة هذه الأدوات تلك العوائق التي تختلقها الذاكرة الشعبية عن البطولة والغلبة والانتصار والعراقيل التي تعترضه في طريقه ولابد أن يتغلب عليها.. وكما الشعبي/العامي يتغلب بخياله واختلاقاته، كذلك الصوفي يتغلب لينتقل من مقام إلى آخر.. فالأول يكون تغلبه استعاريا والثاني مقاميا أو حاليا.

وهكذا فالرحلة غربة، والغربة سياحة، والسياحة تعني «المشي في الأرض للاعتبار برؤية آثار القرون الماضية ومن هلك من الأمم السالفة».[27] ولذلك فإن «البحر» في النصين جاء وسيلة أو استنجادا لفظيا فقط، لأن المقصود في كليهما هي الأرض، والرحلة إليها هي العبور بعيدا عن المسالك الظاهرة والارتباطات الخارجية، وبالتالي فهي نشاط العارفين من أهل الله الأولياء، وقد رأينا الدعوة إلى «الذهاب لأرض الإسلام» وفي الذاكرة الصوفية أن الإشعار بالأرض وفوائدها هو دعوة صريحة ومتجددة للسفر «إن الأرض في الكتابة الصوفية مساحة القراءة التي يتجلى فيها كل شيء آية»[28]. وهكذا يتضح أن المريد البسيط أو الرجل العامي أو الصوفي المبتدئ.. هو مادة خام يصح أن يكون موضوع رحلة أو موضوع رياضة وترويض.. فيعمد العلماء أو الشيوخ الكبار إلى استعارة شعورهم وأحلامهم وتشوفاتهم ويقومون ببلورتها وتشكيلها في قالب حكائي استشهادي... فالحكاية شعبية ولكن عملية الاستشهاد نخبوية.. فالمريد يحكي الحكاية أو يعيشها كما وقعت أو كما تخيلها، ولكن الشيخ العارف يطوع الحكاية، كما يطوع الخيال ويروضه في السياق الذي يريد، وبالطريقة التي يريد.. ومعنى هذا أن هذه الحكايات الكرامية أو المنقبية هو تاريخ الشعب لا تاريخ النخبة.

ويظهر تدخل النخبة في حصر مظاهر التأويل والتفسير التي يمكن أن ينفتح عليها النص الكرامي، وهي بذلك تحد من عنفوانه بهذا الغرض نجد أن الطرقيين

المتصوفة كانوا يشرحون نصوصهم ويؤولونها ويبينون ما قد يغمض فيها، وكانوا يحرصون على توجيه ما يمكن أن يثير الجدل أو يبلبل ذهن القارئ غير المتفحص. وفي هذا الإطار نجدهم يقدمون جملة المقاصد التوجيهية لتأطير الحكاية حرصا منهم على صوابهم وسلامة ما يراد منها. والواضح أن تقديم النصوص السردية المتخيلة تحت هذه الطائلة، لا تعفي القارئ من وضع السؤال حول ما إذا كانت هذه النصوص تؤول بالفعل إلى ما آلت إليه أم أنها تضمر أشياء لا تفصح عنها النصوص ولا السياج التأويلي الذي وضع لها.

إن الذاكرة الشعبية الطرقية تنتج نصوصا مقامية أو حالية، ولذلك فهي من جهة تعطي نظرة عن التصور التخييلي الشعبي ومضامينه وآفاقه ورؤاه، كما أنها من جهة ثانية تشرح وجهة نظر هذه الفئة من الكتاب الطرقيين حول جملة من الموضوعات كالاسلام والعقيدة والإنسان والله وغير ذلك، وهي في اعتقادهم أقانيم ذات طبقات عديدة وأحوال يطرأ عليها التحول والتغيير والتطور، ولما كانت النخبة الكاتبة تتغيى الاقناع بصواب ما تدعيه من مكونات الخطاب الطرقي، فقد كان لابد أن يتفاعل في النصوص الخرافي والحقيقي والأسطوري وأن يتداخل الديني بالدنيوي، كما اختلط عندهم السني التاريخي بالسني المختلف، ففي الأصل كان امتياح المادة من ذاكرة الشعب ورؤاه، وتم تشكيلها كا هو واضح، بواسطة الكتابة.

3 ـ كتابة النخبة والمجال الإحالي :

ان أي نص سردي متخيل كيفما كان نوعه هو نتاج مركب موجود سلفا وأن أي نص هو تحويل لهذا المركب[30] وبناء على هذا فإن عملية التحويل هي التوجيه

والتأويل والتضمين وحمل النص على أن يقول هذا الشيء بدل الشيء الآخر، ومن هنا فإن هذا التضمين هو محتوى المنظومة الفكرية التي تنتج النصوص، ومنظومة النصين اللذين ندرس هنا تظهر مجالا إحاليا يتكون مما يلي :

أ ـ الفكر الصوفي والديني العربي والمغربي بشكل عام، ويشكل هذه المرجعية أربع أسس يكاد لا يخرج عنا الكاتب. وهي :

* القرآن باعتباره النص السامي النموذجي/الكامل والمقدس إضافة إلى ما لحضوره من سلطة تضفي شرعية الصدق على القول.

* الحديث النبوي وهو ثاني نص تحضر سلطته بقوة في مثل هذه السرود وقد اتخذ أشكالا متعددة، كما أن توظيفه قد اتخذ أبعادا عديدة.

* آراء السلف الصالح وقد تم الاعتماد فيها على التاريخ العربي الاسلامي وعلى الثقافة العامة المشتركة كما تتجلى في أسماء الأعلام والأماكن والوقائع بتوظيف حياة الصحابة وآل البيت والخلفاء الراشدين.

ب ـ ذكر أسماء الأعلام من المتصوفة للتأكيد على تنميط الكتابة وحضر مجالها داخل فضاء محدد. فيتم الاعتماد على ترصيص هذه الأسماء الصوفية والطرقية لأضفاء الصدق الصوفي على المقول، وبالتالي لمحو ما قد يلوح في ذهن القارئ من فروق أو اختلافات بين المتصوفة والطرقيين.

والمتأمل في هذه العناصر، يستخلص على التو أن من مظاهر حضور سلطة النخبة في هذه السرود :

أ ـ حضور البعد الزمني المطلق الذي لا انعراج فيه، فهو زمن موسوم

بالخطية والتواصل (ظاهرة التكرار اللفظي مثلا). وهذا فيما يبدو ضد عجلة التاريخ الذي تصنعه أو تشارك في صنعه الشعوب، فهو يؤسس في الواقع خطية تاريخية ثانية على غرار الخطية التاريخية الرسمية. لذلك فإن كل جهة أو فئة اجتماعية تكتب التاريخ من موقعها وانشغالاتها ومقاصدها، مما يعني أن التاريخ الحقيقي قد يكون هو النظر إلى كل أشكال التاريخ تلك دون إلغاء، واستنادا إلى نظرة التكامل والاستمرار.

ب ـ حضور بعد الصدق الأخلاقي أو العلمي أو الإيديولوجي، وهذا يتزامن مع الحكي وطبيعته، وهو على كل ليس شعبيا لأنه عمل فئوي ومحدود جدا، وإن كان يراد الانتشار والامتداد في الأوساط الشعبية.

وعموما ليس ثمة شك أن الأبحاث التي تندرج عادة في إطار إعادة النظر في الأسس المعرفية للعقل العربي الإسلامي في المغرب تهدف إلى تخليص ذهنيتنا من الرؤى التقليدية التي تلف مناحي تفكيرنا. فهي لا تكتفي بوصف أو تسجيل سلوك معين (فكري أو مادي) فذلك لا يفلح في إعطائنا صورة واضحة عن كيفية التعامل مع هذا الإرث المعرفي الذي نفخر به، وإنما نحاول خلق التفاعل مع التراث عامة في إطار العلاقة بين ما يوفره لنا من مادة وما يوجد في الفكر المعاصر من منهجيات تسعف في اكتساب تقنية ملامسة ومقاربة ومساءلة آثارنا الفكرية. وهكذا إذا علمنا أن الرديف الحقيقي للسلطة السياسية في تاريخ المغرب كان هو الفقه كنمط معرفي شامل وواسع، فإن كل صور وأشكال التعبير كان محكوما عليها بالانخراط في سلك الفقه دعما لهذا الاختيار السياسي أو ذاك. ولهذا فإن ثقافة النخبة فيما تستمد قوتها من مخيلة الشعب وعقليته وتشكيل ذاكرته، فإنها

علميا وعمليا كانت تنهض على خطة واضحة لتأكيد ودعم الاستمرارية السياسية. من هذه الناحية كان الطبيعي أن يتحالف الفقهاء مع الساسة، وهو ضمنيا تحالف المعرفة والسلطة في أبهى صوره. لذلك فإن ماتنتجه المخيلة الشعبية كان بالضرورة مهمشا أو هامشيا. داخل هذا النسق كان اللجوء إلى التصوف الشعبي يعني الهروب من هذا التحالف وكان بالتالي هو النمط السردي المناسب للطموحات والأفكار المهمشة[31].

والنتيجة أن الكتابة كما اللغة العربية قد رسمت وأصبحت عنوان سلطة. والمتمكن من أدواتها يستطيع أن يفيد من اتساع حقول الإبداع والتخيل مهما كان مصدرها. لذلك وحفاظا على وحدة النسق الثقافي خلقت هذه الكتابة على يد النخبة قيودا صارمة صرامة القيود المفروضة على المواضيع والأغراض المكتوبة. وليس لهذا علاقة بعجز المخيلة الشعبية أو قصور العوام عن الإدراك والفهم والمشاركة، ولكن الأمر يعزي إلى مطلب «الانسجام مع العلم النظري الذي أسسه الدين كأصل أساسي لمعرفة القانون والسير عليه كطريق صحيح (الشريعة) فجعل مجموع السلوكات البشرية في خمس اعتبارات : الحلال والحرام والجائز والمندوب والمكروه»[32]. ترى أين يقع اختلاق المتخيل الشعبي داخل المنظومة الشرعية الخماسية؟ ألا يتعلق الأمر بسلطة؟!

الهوامش والمراجع :

1- بحيث يرى الأستاذ محمد برادة أن «التحولات الكثيرة التي عرفها النقد وطرائق تحليل النصوص الأدبية خاصة منذ ق 19، تجعلنا ندرك التبادلات التي طرأت على مفهوم الأدب وتصوراته لدى المبدعين والمتلقين والنقاد باعتبارهم قراء إيجابيين يحولون حوارهم مع النص إلى

تشييد فكري ذي خصائص خطابية ومنهجية، تميزه وتفرقه عن النص الأدبي أو تكون بمثابة امتداد لا يؤكد ذلك الانتاج المتسع، أكثر فأكثر، المتصل بنظرية الأدب وبوظيفته ووضعه الاعتباري وكذلك النصوص التي تحاول النفاذ إلى عمق الكتابة..».

أنظر مقالة عن «الأدب : الوضع الاعتباري، الوظيفة والأفق النظري» ضمن كتاب (الدراسات الأدبية الجامعية بالمغرب). منشورات كلية الأداب، الرباط 1991. ص 188/18.

2 ـ انظر بالخصوص ما أورده الأستاذ جواد السقاط عن مفهوم الأدب وعلميته لدى المغاربة في العصر الحديث من خلال آراء الحسن اليوسي وعلي مصباح الزرويلي ومحمد الصغير الإيفراني... في أطروحته عن : (بنية القصيدة في العصر العلوي إلى وفاة المولى إسماعيل). مرقونة تحت رقم : 11.964 سقا الرباط 90/89 ص 40 وما بعدها.

3 ـ عبد اللطيف اللعبي، مقدمة ديوان قصائد تحت الكمامة. منشورات الثقافة الجديدة. ط 1982. ص 5.

4 ـ محمد حمود، قراءة في خطاب هامشي. ضمن مجلة (كتابات معاصرة) ع 22. مجلد 6. 1994. ص 7.

5 ـ هذا رد ضمني على رأي الأستاذ عبد الكبير الخطيبي الذي يقول : «إن كل كتابة نقدية لا يمكنها إلا أن تكون تمزيقا للوجود التاريخي، تمزيقا ماحيا، بدءا من تساؤله عن حدود هذا الاستبداد، أي المركز الأصل». أنظر : الاسم العربي الجريح. ط 1. دار العودة. بيروت. 198. ص 22 وما بعدها.

6 ـ الكندي يعقوب بن إسحاق. الرسائل الفلسفية. تحقيق : محمد عبد الهادي أبو ريدة ط. دار الفكر العربي. القاهرة. 1950. ص

7 ـ بوكرامي سعيد، إيقاظ الكتابة. ضمن (كتابات معاصرة) م س. ص 38.

8 ـ م س. ص 39.

9 ـ ابن منظور. لسان العرب. ط. دار صادر. بيروت، د ت، مادة «خيل» «سطر».

10ـ سورة الفرقان، آية 5. وسورة النحل. آية 24. على أن هناك آيات عديدة يمكن النظر إليها مجموعة في كتاب : المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم. لمحمد فؤاد عبد الباقي. ط 1. دار الفكر، بيروت. 1986. ص 99/98.

11 ـ الميلودي شغموم. المتخيل الهوية (الكرامات نموذجا) مجلة بصمات. منشورات جامعة الحسن الثاني. البيضاء عدد 4، سنة 1990. ص 25. وانظر أيضا كتابه عن «المتخيل والقدسي في التصوف الإسلامي : الحكاية والبركة. منشورات : المجلس البلدي. مكناس. 1991. كما نحيل على كتاب في الموضوع هو :

Raymond Jamous. Honneur et Baraka, les structures sociales traditionnelles dans le Rif. ed de la maison des sciences de l'homme. Paris 1981.

12 ـ Haouari Touati. les modèles d'écriture des manaquibs magh-

rébines. in Histoire et linguistique. ed Fac des lettres, Rabat. 1992. pp. 57/58.

13 ـ م س.

14 ـ مصطفى الشابي. النخبة المغربية في ق 19، محاولة تعريف. مجلة كلية الآداب، الرباط، عدد 8، سنة 1982، ص 299 وما بعدها.

15 ـ بحيث يرى العروي أن «التدريس قد استمر للمواد المثبتة في مقررات القرويين إلى ما بعد 1930 وهي تتوزع بحسب أربع مجموعات هي الشرعيات والديني أو علم الكلام والأدب والعلوم المساعدة» انظر كتابه :

Les origines sociales et culturelles du Nationalisme marocain (1830/ 1912) ed F. Maspero. Paris. 1977. pp 193/194.

16 ـ د.محمد بنشريفة في La litterature classique, in : la grande encyclopédie du Maroc. Volume I. p 86/87.

17 ـ محمد نجيب عبد المولى. العقلنة فعل تنويري في الفكر العربي الإسلامي. ضمن مجلة الوحدة، عدد 81. سنة 7 عام 1991. ص 55/54.

18 ـ يوجد النص الأول على هامش كتاب جواهر المعاني. لعلي حرازم برادة. ط. دار الفكر. بيروت. د ت ج 1. ص 36/35.

19 ـ يوجد النص الثاني في كتاب (بغية المستفيد لشرح منية المريد) للعربي بن السايح. ط. دار الفكر. د ت. ص 152/151.

20 ـ لقد تطرق الكاتب/الراوي إلى مثل هذه الكرامة أثناء حديثه عن الكرامات التي أجراها الله للشيخ أو على يده في نفس الكتاب، ص 244 وما بعدها.

21 ـ محمد برادة. أسئلة الرواية، أسئلة النقد، حوار مستحيل. مجلة آفاق. المغرب. عدد 1. عام 89. ص 36.

22 ـ علي زيعور، البطل في التصوف والانثربولوجيا والفنون والأحلام. مجلة الباحث، عدد 8. عام 79. ص 81.

23 ـ انظر تعريفه في (كشف الحجاب) لأحمد العياشي سكيرج. ط. المكتبة الشعبية. بيروت. د ت. ص 267/265.

24 ـ علي حرازم برادة. م س. ج 1. ص 29.

25 ـ محمد مفتاح. الكتابة الصوفية. ماهيتها ومقاصدها. مجلة كلية الآداب. الرباط. عدد 1977/ 2. ص 5-26.

26 ـ R. Barthes. poetique du recit. ed. Seuil. Paris. 1977. p :

وانظر كذلك : أنور المرتجي. القيمة المهيمنة، ضمن مجلة عالم الفكر، الكويت . ع . ص 194.

27 ـ ابن عربي الحاتمي الأندلسي. الفتوحات المكية (أربعة أجزاء). ط. دار صادر. بيروت. دت، ج 2/ ص 33.

28 ـ ناجح جغام. ابن عربي وكتابة الغربة. ضمن (كتابات معاصرة) م س ص 110 وما بعدها.

29 — A. Zeggaf, Entre l'histoire et la litterature : le recit hagiographique. in Histoire et linguistique. ibid. op cit. pp 51/56.

30 — T. Todorav. Introduction à la litterature fantastique. ed. seuil 1970 p. 11.

31 — انظر قصد التوسع. M. Kably. Variations islamistes et identité du Maroc médiéval. ed Okad. Rabat. 1989. p 61 et suite.

32 — M. Arkoun. Pour une critique de la raison islamique. ed Maisonneure et Larose. Paris. 1984. pp 197/198.

أحمد الغزّال حياته وآثاره

أحمد العراقي(*)

أحمد بن المهدي بن محمد الغزّال، الحميري النسب، الأندلسي المالقي الأصل، الفاسي الدّار، أحد كتّاب المغرب وشعرائه زمان المولى محمد الثالث (1171–1204 هـ). لم تتحدّث المصادر التي ترجمت له[1] عن تاريخ ولادته، ولا عن أطوار حياته الأولى، ولا أشار هو إلى شيء من ذلك فيما خلّفه من آثاره المعروفة لدينا، كما لا نجد ما يغني في هذا المجال فيما وصلنا من أخبار عن والده الذي تشير بعض المصادر التي تعرضت لذكره[2] إلى أنّه كان حيّا سنة 1140 هـ، وتوفي بعدها في تاريخ لا نعلمه.

ويحتمل أن تكون ولادته واقعة أواخر العقد الرابع من القرن الثاني عشر الهجري، أو في غضون السنوات الأولى من العقد الموالي. ولعلّه لا ينبغي أن تردّ إلى أبعد من هذا، ذلك أنّ المؤرخ أبا القاسم الزياني – الذي كانت ولادته، بفاس، سنة 1147 هـ[3] يخبر أن أحمد الغزّال كان من جملة الأقران والمعاصرين له الذين شاركوه في الطلب والأنس، أمثال أحمد بن الونّان ومحمد سكيرج وأحمد بن عثمان ومحمد بن الشاهد وسعيد الجزولي المعروف بالشليح...[4].

(*) أستاذ جامعي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس.

كان والده المهدي من كتّاب بلاط المولى إسماعيل (1082-1139 هـ). ولعله كان ممن لهم اعتبار بينهم، إذ يشير بعض من ترجموا له إلى أنّه سافر إلى الأندلس في مهمّة رسمية[5]. وكان إلى جانب ذلك من أدباء زمانه وشعرائه، فقد ترجم له محمد بن الطيب العلمي في أنيسه[6] ضمن من لقيهم من الأدباء، ونقل مقتطفات من شعره من بين ما كان ساجل به صديقه الصاحب اشرقي. وقال عنه بأنّه «أديب ماهر، وقضيب بلاغة بالاغراب زاهر، زكيّ العقل صحيح النقل... له ملكة في التعبير، وقدرة على تنميق الطروس والتحبير، واطلاع على الأخبار، وعبارة مطاوعة عند الإخبار»[7]. ويبدو أنّ عمله ضمن كتّاب الديوان الإسماعيلي قد جعله يربط العلاقة بعدد من أعيان الدولة وكبرائها، ويتقرّب إلى بعضهم بشعره. ويذكر له صاحب الدليل[8] مجموعا شعريا، جمع فيه أمداحه في القائد أحمد الريفي، سمّاه «نزهة الإحسان، ومناهج الصلاة الحسان».

ولعله فيما نفترض، وهو كما رأينا من متأدبي زمانه، له تعلّق بخدمة السلطان، وتربطه علاقة بأعيان الدولة كان حريصا على تنشئة ولده على أكمل الصفات، وتعهّد ملكاته وإعداده لما يؤمّله له من منصب سام ومكانة رفيعة.

وعلى كلّ فإنّ أحمد الغزّال قد انصرف في بداياته إلى طلب العلم، يتنقّل بين حلقات دروس علماء فاس بجامعي القرويين والأندلس ومعاهدها الأخرى كمدرستي العطارين والصهريج، شأنه في ذلك شأن لذاته الذين يحدّثنا عنهم وعن نفسه أبو القاسم الزياني في تضاعيف ترجمانته الكبرى[9]، كما يحدثّنا عمّن أخذوا من أشياخ العلم بفاس، أمثال أحمد بن الطاهر الشرقي ومحمد بن الطيب القادري وعبد القادر بوخريص وعمر الفاسي ومحمد بن ابراهيم ومحمد بن الحسن بناني والتاودي بن سودة...

وكلّ ما نعلم عنه قبل التحاقه بخدمة السلطان المولى محمد الثالث، ممّا يتعلّق بأحداث حياته في مراحلها الأولى، هو حدث دخوله الطريقة العيساوية الذي أشار إليه في مقدمة مؤلّفه «النور الشامل» عن شيخها محمد بن عيسى الفهري[10]. فقد أخبر أنه أخذها سنة 1162 هـ عن الحاج عبد السلام بن أحمد برّادة، كبير مقدّميها بمدينة فاس[11].

ثم نجده يلتحق بخدمة السلطان المولى محمد الثالث مباشرة بعد تولّيه سنة 1170 هـ. سأل عمّن كان يزلفهم من الطلبة في القراءة والأنس، وضمنهم أحمد الغزّال، فوجد أكثرهم قد تعلّق بخدمة السلطان الجديد[12].

وهكذا فقد أصبح كاتبا في البلاط، ضمن النساخ الذين ينسخون الكتب للسلطان[13]، ثم إنه على ما ذهب إليه العلاّمة عبد الله كنون قد كتب له حتّى ترأس ديوان كتبته[14]. وقد يكون ما أهّله إلى هذه المرتبة هو ما كان يتميّز به من جمال الخطّ وتنسيقه وإتقانه، والمهارة في الزخرفة. ولعلّ شيئا من هذا قد انتقل إليه من والده الذي كانت له على حدّ تعبير ابن الطيب العلمي «قدرة على تنسيق الطروس والتحبير»[15].

ويشهد لجمال خطّ أحمد الغزّال وصنيعه في الزخرفة والتنميق بعض ما آل إلينا به من رسائله. فقد وقف العلاّمة عبد الله كنون على نسخة من «اليواقيت الأدبية» مخطوطة بقلمه فلاحظ أنّه قد «احتفل في ترتيبها وتبويبها وتلوينها وتذهيبها، حتى لقد اكتست جمالا فنّيا تظهر معه أنها فوق طبقتها بكثير»[16].

ويوقفنا العلاّمة محمد المنوني على نموذج آخر من مزخرفاته، وذلك من خلال صنيعه في زخرفة نسخة مخطوطة لـ «البيان والتحصيل» لابن رشد الجدّ في

عشرين سفرا، كتبها بفاس برسم الخزانة السلطانية أواخر ربيع النبوي من عام 1174 هـ أربعة من العلماء هم التاودي بن سودة وعمر الفاسي ومحمد بن عبد الصادق الدكالي وعبد القادر بوخريص. لقد قام العزّال بتذهيب تراجم الكتاب ورقمها. وإلحاق أوّلها بآخرها، من بدئها إلى ختمها[17].

وقد تتوّج عمله في البلاط الملكي بأن جعله المولى محمد الثالث سفيرا عنه، كلّفه بالقيام ببعض المهامّ خارج البلاد. وهكذا فقد أوفده سنة 1179 هـ على رأس بعثة إلى ملك إسبانيا كارلوس الثالث لتبادل الأسرى وعقد الهدنة بين المغرب وإسبانيا. كما أوفده سنة 1182 هـ إلى الجزائر ليتولى عملية مفاداة الأسرى الجزائر والإسبان[18].

وظلّ في خدمة السلطان رفيع القدر إلى حدود سنة 1185 هـ، وفيها اعتزل العمل على ما يذهب إليه أحد الباحثين[19]، أو أخّره عنه السلطان لقصة تناقلتها بعض المصادر[20] ترجع إلى هفوة اختصاره الكلام وإجحافه به حتى سهل على الإسبان تحريف ما كتبه إبّان سفارته إليهم في عقد الهدنة بين المغرب وبلادهم.

وعلى كل فقد استقرّ بفاس، وبقي عاطلا مهملا إلى أن كفّ بصره، وتوفي رحمه الله يوم الأحد خامس عشر جمادى (؟) عام 1191 هـ[21]. ودفن بصحن زاوية الفاسيين بالقلقليين.

خلّف أحمد الغزّال آثارا نثرية وشعرية ساهم بها في النشاط الفكري والأدبي في عصره، وأكسبته قدرا من الشهرة فيه، ولفتت إليه نظر المهتمين من بعده، وما بين أيدينا منها:

1 ـ نتيجة الإجتهاد

عمد أحمد الغزّال إلى تدوين أخبار رحلته السفارية التي كلّفه بها المولى محمد الثالث سنة 1179 هـ (1766 م) لدى ملك إسبانيا كارلوس الثالث، وسمّاها «نتيجة الاجتهاد في المهادنة والجهاد». وكان في ذلك كعدد من زملائه الكتّاب السفراء الذين كان بعث بهم بعض الملوك العلويين إلى الأقطار، أمثال محمد الوزير الغساني ومحمد بن عثمان المكناسي وأبي القاسم الزياني ومحمد الصفّار وإدريس العمراوي[22].

لقد جعل الغزّال رحلته في مقدّمة، تحدّث فيها عن جهاد مخدومه المولى محمد الثالث البحري، ومظاهر اهتمامه بتعمير الثغور وتحصينها بالعدة والعدد، وعن سعيه إلى تحرير أسارى المسلمين من يد أجناس النصارى. كما تحدّث عن مهمّته السفارية، وعن الأمر الصادر له الذي جعله نصب عينيه، وهو كما عبّر عنه... ما أمرت به من الجانب المولوي – أسماه الله – من أن أقيّد في هذه الوجهة الميمونة ما سمعت ورأيت ووعيت ودريت، وأحدّث عمّا أشاهده من المدن والقرى، وأصف ما أبصرته في الإقامة و(المسيرة)...»[23].

وقد انصرف بعد ذلك إلى تدوين مشاهداته خلال مراحل رحلته = انطلاقا من سبتة إلى عبوره منها إلى الجزيرة الخضراء، ثم مروره بعدد من المدن الإسبانية التي قضى في زيارتها زهاء ثمانية أشهر إلى حين ابحاره من قادس إلى المغرب، وملاقاة مخدومه صحبة سفير من إسبانيا جاء بمعيّته إليه.

ولهذه الرحلة قيمة تاريخية، تكمن في اعتناء صاحبها فيها «بتوضيح أهداف سفارته، ومنها : التعجيل بافتكاك الأسرى المعطوبين، وحصر أسماء كافّة الأسرى المغاربة، والعمل على تخفيف ما يكابدونه من مشاق وآلام، وعلى تيسير الظروف التي تتيح لهم القيام بواجباتهم الدينية»[24]. ويمكن اعتبارها وثيقة لا تخلو من أهمية تكشف عن نوع العلاقات التي كانت بين البلدين الجارين المغرب وإسبانيا.

كما أن لها قيمة أدبية، وذلك باعتبارها نصًا أدبيا عماد صاحبه فيه روعة ودقّة في تصوير الأحداث والمشاهدات، وأسلوب لا يخلو من مظاهر الجمال، نراه يتأنق بتسجيعه في المقدمة، ولكن دون تكلّف ظاهر، ويرسله فيما انصرف إلى تدوينه بعدها إرسالا.

ويبدو أن شهرة صاحبها ما كانت إلاّ بها، ذلك أنّ أغلب من تعرّضوا له يشيرون إليها وقلّما يشيرون إلى بقية آثاره. فقد نالت الاستحسان، وكثر تداولها، ووقع عليها إقبال كبير يشهد به وجود عدد غير قليل من نسخها المخطوطة بعدد من خزانات الكتب بالمغرب وخارجه[25].

واتجه إليها اهتمام الباحثين من المستعربين، فنقلها مختصرة إلى الفرنسية بودان (M. Bodin) سنة 1918[26]، وكتب عنها قبل ذلك سنة 1861 كوركوس (A. Gorguod)، كما تحدّث عنها فيما بعد بروفنصال (E. L. Provençal)[28] وبريس (H. Rérès)[29] وبروكلمان (C. Brockelmann)[30] وكراتشكوفسكي (I. J. Kratchkovsky)(31) وغيرهم...

وقد تمّ نشرها أولا بمؤسسة فرنسكو بالعرائش سنة 1941، بعناية ألفريد البستاني، ثمّ بدار الغرب الإسلامي ببيروت سنة 1980، بتحقيق إسماعيل العربي.

2 ـ **النور الشامل**

ألف الغزّال هذا الكتاب – وهو سفر صغير – في التعريف بالشيخ محمد (فتحا(بن عيسى الفهدي، شيخ الطريقة العيساوية بالمغرب، ودفين مكناس سنة 933 هـ، وسمّاه «النور الشامل، في مناقب فحل الرجال الكامل».

وقد جعله في مقدمة وخمسة فصول وخاتمة. تحدّث في مقدمته، بعد الحمدلة والصلاة على الرسول عليه السلام، عن دواعي تأليفه = وهي الاستجابة لرغبة من كان يعتبرهم «من الأحباب المتأدّبين بكمال الآداب»[32]، وهم بعض إخوانه في الطريقة العيساوية، وذلك بأن يضع لهم كتابا مختصرا في التعريف بشيخها، وذكر بعض كراماته. وكان قد انتسب إليها وصار يعتزّ بد خوله فيها وبمعرفة رجالها وخدمة فقرائها، فأصبح كما يقول عن نفسه «مصحوبا بالهمم العوال، بمعرفة الرجال الأجواد، وخدمة الفقراء الأطواد، وبالدخول في الطريقة المثلى ذات المفاخر التي تتلى والمآثر التي لا تبلى...»[33].

ثمّ أتى بفصول الكتاب الخمسة، فخصّص الأول لنسب الشيخ ومولده وصفته وتربيته، والثاني لمشايخه الذين أخذ عنهم الطريق بالعهد والصحبة، والثالث لأول جلوس منه لتربية المريدين، والرابع لذكر بعض من كراماته، والخامس لوفاته.

«أمّا الخاتمة، فخصّصها للدّعاء لنفسه ولإخوانه ولعموم المسلمين.

والكتاب باعتبار موضوعه يدخل ضمن كتب المناقب، وهو مع ذلك لا يخلو من بعض شيء من قيمة أدبية، قد يجدها الناظر في أسلوبه الذي احتفل صاحبه بتزيينه وتسجيعه حسبما في المقدمة خاصّة، كما قد يجدها في النّفس السردي الذي يلابس إيراد بعض كرامات مترجمة.

وقد اتجهت إليه عناية الناشرين، فطبعته أولا مطبعة الصدق الخيرية بالقاهرة سنة 1348 هـ (1929 م)، كما طبعته ثانيا المطبعة الوطنية بتونس سنة 1351 هـ (1932 م)، ضمن مجموع أمداح وأذكار عيساوية.

3 ـ شعره

ليس بين أيدينا من شعر الغزّال شيء كثير منتظر ممّن كان مثله شاعرا من بين شعراء دولة المولى محمد الثالث المبرّزين. فمن المفترض أنّه كان يقرضه قبل اتصاله بالسلطان عند تولّيه، كما كان يقرضه طوال مدّة خدمته التي دامت زهاء خمس عشرة سنة، وقد يكون قرضه أيضا بعد ذلك. وليس ببعيد أن يكون قد تحصّل له منه شيء غير قليل. غير أنّه لا يعلم عنه أنّه قد جمعه في ديوان، ولا جمعه له غيره. فالظاهر أنّه بقي مفرّقا، تجهل المظان التي قد تكون احتفظت به كلاّ أو بعضا، فضاع أكثره. وقد تكشف لنا الأيام استقبالا عن شيء منه في بطون الكنّاشات والمجاميع الدفينة. ومن الغريب حقّا أن يكون ما لاقاه شعر الغزّال من ضياع هو نفس ما لاقاه شعر كبار شعراء دولة المولى محمد الثالث أمثال أحمد بن عثمان ومحمد سكيرج وأحمد بن الونان وغيرهم، وذلك على خلاف ما اتفق من بقاء لشعر عدد من شعراء دولة المولى سليمان أمثال سليمان الحوات وحمدون بن الحاج ومحمد بن عامر المعداني وغيرهم.

ولاشكّ أنّ الغزّال قد عالج في شعره الأغراض الشعرية المتداولة لدى شعراء زمانه، وعلى رأسها المديح السلطاني، وأغلب ما بقي من شعره فيه. ومن بينها المديح النبوي والغزل والإخوانيات...

إنّ المعروف لدينا الآن من شعره أكثره وارد ضمن رسائله موضوع التحقيق(34)، وعدّة ما فيها مئتان وستة عشر بيتا تتوزّعها ثمانية وخمسون نصّا، أغلبها نتف وأبيات مفردة. وهي جميعا في المديح الرّسمي الموجّه إلى السلطان أو إلى بعض أعيان دولته. وليس له غيرها فيما وقفنا عليه سوى بيتين وقصيدة وموشّح.

البيتان هما:

سباني غزال في المحاسن مفرد   له بهجة تعلو البدور وتصعد
رمى مهجتي عن قوس حاجبه كما   غدا لحظه بالفتك للقلب يرصد

أوردهما له أحمد النميشي في مسامرته[35]. ولا ندري هل هما نتفة في أصلهما أم انتخبهما النميشي من مقدمة غزلية لقصيدة؟!

أمّا القصيدة فقد أوردها له ابن زيدان في اتحافه[36]، وهي رائية من الطويل في واحد وخمسين بيتا، نظمها لتهنئة السلطان باسترجاع مدينة البريجة[37] الذي تمّ خلال سنة 1182 هـ، ومطلعها:

سلا بانة الجرعاء هل جادها قطر   وهل أسرعت أجزاء ساحتها الغرّ

والظاهر أنّه عارض بها رائية لسان الدين ابن الخطيب التي مدح بها السلطان أبا سالم المريني عقب لجوء مخدومه الغنيّ بالله إليه والتحاقه به، وهي التي مطلعها:

سلا هل لديها من مخبرة ذكر   وهل أعشب الوادي ونمّ به الزّهر[38]

فقد سار على منوالها في الوزن والقافية والأسلوب، واعتمد عددا كبيرا من ألفاظ قوافيها، وضمّن قصيدته بيتين منها بعد أن أشاد بصاحبها وحلاه بالعالم الحبر. ولكنّه خالفه ف يمعاني الحزن والأسى والأسف، واستبدل بها ما يناسب مقام التهنئة بالفتح والنصر.

وقد أعجبت هذه القصيدة أستاذنا المرحوم محمد بن تاويت فاستعرض بعض صورها، ووجد أنّ تشبيباتها جميلة، ورأى أنّها على تقليدهاعليها رونق الشعراء المطبوعين[39].

وأما موشّحه وأوّله :

«من رآك حقّ له التهاني»، فقد حفظته لنا إحدى كنّاشات الخزانة العامّة بالرباط، وعنها أورده أستاذنا الدكتور عباس الجرّاري في قسم النصوص من كتابه موشحات مغربية[40]. وأورده محمد بن الحسين الحايك ضمن الأشعار والموشحات والأزجال التي تؤدّى بها بعض نوبات الموسيقى الأندلسية المغربية[41].

وهو في المديح، لعلّه يخاطب فيه مخدومه. وقد جعله في ثلاثة أقفال جاء بها على شكل خاصّ غير مألوف، وثلاثة أبيات لم يغيّر قوافيها كما يستحسن ذلك أرباب فنّ التوشيح[42]. وهذا العدد في الأقفال والأبيات هو دون الحدّ الذي اشترطه بعض من نظّر للموشّح، فجعله على الأكثر في ستة أقفال وخمسة أبيات للتّامّ، وهو ما ابتدئ فيه بالأقفال، وعلى الأقلّ في خمسة أقفال وخمسة أبيات بالنسبة للأقرع، وهو ما ابتدئ فيه بالأبيات[43] لكن الغزّال لم يكن بدعا بين معاصريه من الوشّاحين المغاربة، اذ قلّما احترموا هذا الحدّ[44].

4 ـ رسائله

إنّ ما تأتّى لنا الوقوف عليه من رسائل الغزّال الأدبية هو خمس، في حين إنّ لدينا من يؤكّد أنّه قد كتب أكثر من هذا العدد. وإنّ الشّأن فيها كالشأن في أشعاره، فهي إمّا قد تعرضّت للضياع أو إنّها موجودة ولم نهتد بعد إلى مظانّها. وقد كان وقف العلاّمة عبد الله كنون على أربع من رسائله، ثلاث منها من بين الخمس التي بين أيدينا، وواحدة ليست منها، وهي في المديح النبوي، وتحمل اسما قريبا ممّا سمّيت به الرسالة الأولى وهو «اليواقيت الأدبية في الأمداح النبوية»، قال عنها: «هي عبارة عن قصيدة البردة الشهيرة محوّلة من بحر البسيط الذي نظمها عليه البوصيري رحمه الله إلى بحر السريع... وقد صدّرها كذلك بمقدمة مسجوعة في شأن هذا الغرض، وذيّلها بأبيات محتوية (على) اسمه ونسبه وتاريخ نظمها»[45].

– **الرسالة الأولى:** «اليواقيت الأدبية بجيد المملكة المحمدية».

أولى هذه الرسائل وأكبرها. وهي كما يدلّ اسمها في مديح السلطان المولى محمد الثالث.

بناها على أربعة أبيات من المتقارب التّام، وجعلها في مربّع، قسّمه إلى ستة عشر مربعا صغيرا، جعل في كلّ واحد منها جزأين من أجزاء تفعيلها، يحتويان على تاريخ تولية السلطان بحساب الجمل.

ثمّ بنى على هذه المربعات ستّ عشرة قصيدة بقدر بحور الشعر، ورتّبها بترتيبها عند الخليل، وسمّاها بها وجعلها نزها، وافتتح أبيات كلّ واحدة منها بحروف جزأي مربّعها.

وأعقبها بستة عشر بيتا مفردا، كلّ واحد منها على وزن من الأوزان، ويتضمّن تاريخ تولية السلطان أيضا.

وقد تأنّق فيما استهلّ به رسالته وما اختتمها به. فأتى فيه بنثر مسجوع مدح به مخدومه وبيّن غرضه فيها. وخلّله بجملة من أشعاره.

- **الرسالة الثانية** : «الأطروفة الهندسية والحكمة الشنطرنجية الإنسية» ثانية هذه الرسائل، وهي أيضا في مدح المولى محمد الثالث. بناها على ثمانية أبيات من المتقارب التام جعلها في مثمّن. وجعل في كلّ مربّع من المربّعات الأربعة والستّين التي يتفرّع إليها هذا المثمّن جزءا من أجزاء تفعيلها. وأتى بأربعة فصول، ألّفها بأخذ حرف من كلّ مربّع منها، وجعل أحدها، وهو الثالث الذي يتضمّن ذكر اسم ممدوحه واسم أبيه وجدّه والدّعاء بدوام نصره، أصلا عليه مدار الرسالة. فافتتح بحروفه غالب أجزاء مشمّنه، وسار في جميعها لتعميره على سير الفرس في الشطرنج. وعمد إلى الإشارة إلى الحرف المأخوذ من كلّ جزء نبّه تحته إلى رتبته في فصله، فخصّص الركن الأيمن الأعلى من مربّعات مشمّنه للإشارة إلى حروف الفصل الأول ورتبتها فيه، والركن الأيسر الأعلى لما يتعلّق منها بالفصل الثاني، والركن الأيمن الأسفل لما يتعلّق منها بالفصل الثالث، والركن الأيسر الأسفل لما يتعلّق منها بالفصل الثالث، والركن الأيسر الأسفل لما يتعلّق منها بالفصل الرابع.

- **الرسالة الثالثة** : «نتيجة الفتح المستنبطة من سورة الفتح»

وهي ثالثة رسائله في مدح المولى محمد الثالث. وأساس صنيعه فيها أنّه نظر إلى الآيات الثلاثة الأولى من سورة الفتح، فاستنبط من حروفها ما يوفق غرضه

من مدح مخدومه بذكر الخبر عن مملكته وما سيكون لها من نصر وتمكين والتصريح باسمه واسم أبيه وجدّه، مقابلا كلّ حرف بحرف، مكرّرا منها ما كان بها مكرّرا، مستخرجا من بعض ألفاظ ما استخرجه منها تاريخ إنشاء رسالته وهو 1172 هـ، ومن حروف اسمه واسم أبيه وجدّه والدعاء له بنصرة الله، تاريخ توليته، وهو 1171 هـ.

– **الرسالة الرابعة** : «رسالة محبّ صادق لرئيس جليل فائق»

وهي رابعة رسائله، خصّ بها شيخ الزاوية الشرقاوية بأبي الجعد محمد المعطي بن محمد الصالح. وموضوعها التودّد إليه ومدحه. وجهها إليه في سادس محرّم من عام 1172 هـ.

وقد أتى بها مهملة الحروف عربة من الإعجام، وسجّع أسلوبها، وضمّنها قطعة من شعره.

– **الرسالة الخامسة** : كتبها في رجب من عام 1172 هـ، مراسلا أحد أعيان دولة مخدومه، يسمّيه عليّا السلاوي، لعلّه أن يكون هو الوالي على مكناس أوّل عهد المولى محمد الثالث، يثني فيها عليه، ويشكر له صنيعه في الاعتذار عنه للسلطان عندما تفقّده فيما يبدو فلم يجده، ويرجو أن يلتقي به قريبا، ويستطرد في أثنائها إلى مدح السلطان، ويبعث بسلامه إلى بعض حاشيته.

وقد جعلها برمّتها نظما بيتين بيتين في ثمانية وعشرين بيتا، على أوزان وقواف مختلفة.

* * *

الهوامش :

(1) منها:

- الاتحاف، لابن زيدان: 343-338/3.
- الأدب الجغرافي، لكراتشفوفسكي (ترجمة: صلاح العثمان عاشم): 774-772/2.
- الاستقصا، للناصري 24/8 و39-41.
- الاعلام، للزركلي 260/1.
- تاريخ الشعر، للنميشي 82.
- تاريخ الوراقة المغربية، للمنوني 147.
- الجيش، لأكنسوس 145/1 و150.
- الحياة الأدبية، د الأخضر 312-316.
- دليل مؤرخ المغرب، لابن سودة 124/1 و167 و174 و234-34، 366/2-367.
- الرحلات السفارية المغربية، للفاسي مجلة «البينة»، س 1، ع 6، 1962)، 18-19.
- سلوة الأنفاس، للكتاني 331/1-332.
- الغزال، لكنون (مجلة «العدوتان»، ع 1، 1952)، 8-13.
- معجم المؤلفين، لكحالة 185/2.
- مؤرخو الشرفا، لبروفنصال (ترجمة عبد القادر الخلادي) 233-236.
- الموسوعة المغربية، لبنعبد الله 154/3-155.
- الوافي، لابن تاويت 866/3-867.

C. Brockelmann, Ges. dr Ar. Lit (Leiden, 1938). Sup II, 712. -

- Med El Fassi, La Litterature marocaine, Maroc (in Encyclopedie col et maritime, Paris 1940); pp 423-424.
- H. Pérès, l'Espagne vue par les voyageurs musl. de 1610 à 1930; (Paris, 1937); p. 23.

(2) الدليل 414/2، وتاريخ الوراقة 125.

(3) الترجمانة الكبرى، للزياني 58.

(4) المصدر السابق 60-61.

(5) السلوة 332/1، ومؤرخو الشرفا 233.

(6) الانيس المطرب، للعلمي 155-162.

(7) المصدر السابق 155.

(8) الدليل 414/2.

(9) الترجمانة الكبرى 56-57.

(10) دوحة الناشر، لابن عسكر 75-76، والاتحاف 11/4-21، بالاضافة إلى النور الشامل، للغزال، وقد ألفه في ترجمته.

(11) النور الشامل 3.
(12) الترجمانة الكبرى 60.
(13) الاعلام، للمراكشي 53/3.
(14) الغزال 8.
(15) الأنيس المطرب 155.
(16) الغزال 11.
(17) تاريخ الوراقة 140 و145-147.
(18) الروضة السليمانية للزياني (مخط. خع الرباط 257 ك)، 266 و271، والجيش 145/1.
(19) الرحلات السفارية المغربية 19.
(20) الروضة السليمانية 272، والجيش 150/1، والاستقصا 40/8-41.
(21) هكذا ورد في الاعلام، المراكشي 394/3.
(22) انظر في شأن رحلاتهم الرحلات السفارية المغربية 15-24.
(23) نتيجة الاجتهاد، له (تحقيق اسماعيل العربي) 45.
(24) مؤرخو الشرفا 235.
(25) نتيجة الاجتهاد مقدمة المحقق 20-24، والرحلات السفارية 18-19.
(26) M. Bodin, une rédemption de captifs musl. en Esp. aux XVIIIes.
Arch. Berb. (vol 3, Paris 1918), pp. 145-185.
(27) A. Gorguos, Ambassade mar; en Esp au 18e S. Revue Africaine (n :30, Nov. 1861) pp. 456-467.
(28) مؤرخو الشرفا، له 234-236.
(29) H/ Rérès, l'Esp. vue par les voyageurs musl; p. 23.
(30) C. Brockelmann, Ges. der Ar. Lit SupII, 712.
(31) الأدب الجغرافي له 772/2-774.
(32) النور الشامل 4.
(33) المصدر السابق 3.
(34) هذا البحث بعض ما قدمنا به بين يدي تحقيقا لها، وهي معدة للنشر.
(35) تاريخ الشعر 83.
(36) الاتحاف 339/3-341.
(37) وهي الجديدة حاليا، وكانت تسمى أيضا المهدومة، سماها بها المولى محمد الثالث بعد استرجاعها.
(38) اللمحة الدرية لابن الخطيب 122-125.
(39) الوافي 867/3.

(40) موشحات مغربية 180.

(41) مجموع الحايك (تحقيق عبد اللطيف بن منصور) 343.

(42) موشحات مغربية 140 و143.

(43) دار الطراز، لابن سناء الملك (تحقيق د جودت الركابي) 32.

(44) الشعر المغربي على عهد محمد الثالث وابنه سليمان، لأحمد العراقي (كلية الآداب فاس، 1992)، 495.

(45) الغزال 12-13.

****

العلامة الأديب العربي المساري وآثاره العلمية والأدبية

امحمد العلمي(*)

قال العربي المساري معرفا بنفسه أول منظومته (سراج طلاب العلوم) :

«يقول العبد الذي هو في دجا نومه ساري : العربي بن عبد الله بن أبي يحيى المساري لطف الله به في الدارين، وأزال عن قلبه كل دنس ورين».

قال العلامة الأديب الشيخ أحمد بن المامون البلغيتي في توثيق هذا التعريف في مقدمة شرحه على المنظومة المذكورة (الابتهاج بنور السراج) :

«هكذا في جميع النسخ، بتسمية أبيه عبد الله وهو كذلك في تقاييد وقفت عليها بخطوط قديمة نسب فيها شعر أو كلام.

والذي للعلامة الأديب المحقق الأريب أبي الربيع سيدي سليمان الحوات في «الروضة المقصودة» أنه العربي بن يعقوب. فيحتمل أنه نسبه لواحد من أجداده الأعلين. والله أعلم.

والمساري بتشديد السين المهملة نسبة إلى مسارة، قبيلة معروفة من قبائل الجبال بقرب وزان»[1]

(*) أستاذ جامعي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ظهر المهراز، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس.

وعن ضياع أخبار هذا الرجل، وتتبع آثاره يقول البلغيتي أيضا أول كتابه الابتهاج : «واعلم أني قد فحصت الفحص الشديد لجهد جهيد عن تواريخ المتأخرين، فلم أجد أحدا منهم ذكر ترجمة للناظم ـ رحمه الله ـ (يقصد المساري). غير أنه حصل لي اليقين أنه من تلامذة شيخ الشيوخ العلامة سيدي التاودي بن سودة رحمه الله تعالى. وكان الناظم رحمه الله مولى خطة القضاء في نواحي مقامه ووطنه، وكان معاصرا للعلامة الرهوني».[2]

وقد دارت بين الرهوني والمساري مراسلات ومساجلات في أحكام قضائية وفقهية. أثبتها العلامة البلغيتي في «الابتهاج» كما ذكرها الفقيه الرهوني في حاشيته على الزرقاني في الجزء الخامس في باب البيوع. يقول الفقيه الرهوني : «حكم بعض قضاة العصر في كلب مأذون في اتخاذه قتله رجل. بأن الواجب فيه شاة وسط. قيمتها سبع أواق. وذلك وسط المحرم سنة أربع ومائتين وألف. أوفي آخر ذي الحجة قبله. وكان هذا القاضي ممن يظن به العلم والعدالة، فقبض مالك الكلب نسخة من ذلك الحكم، وأتى بها إلي، فوجد معي بعض أعيان علماء فاس – حفظها الله وأهلها من كل باس – فأطلعته على ذلك، فأنكره غاية. فكتبت بأن الحكم غير صواب. وأن الواجب في الكلب قيمته، ثم كتبت بعد ذلك أبياتا لذلك القاضي انبساطا واستدعاء لنظمه البديع. لكونه من أظرف أهل الأدب باتفاق الجميع»[3] إلى آخر الحكاية.

والذي نستنتجه من ذلك أن المساري لم يكن مجهولا لدى علماء وأدباء عصره. بل كان قاضيا شهيرا يأخذ ويرد معهم في الأحكام، متبادلا معهم الرأي والمشورة في ذلك. ثم إنه أيضا كان من أظرف أهل الأدب، شاعرا وناثرا باتفاق الجميع

على حد قول الفقيه الرهوني نفسه. مما يدل على قوة عارضته الأدبية.

إن ما ران على ترجمته، وتفاصيل حياته وأدبه من إهمال ونسيان قد جاءه ربما نتيجة سكناه بالبادية كما استنتج العلامة الأديب أحمد بن المامون البلغيتي قائلا في حقه، بعدما أشاد بعلمه وأدبه : «غير أن سكنى البادية من أسباب ضياع العلم وخمود الفهم. كما قال الإمام مالك للإمام الشافعي رضي الله عنهما من وصيته له، كما أراد أن يرحل بعد الأخذ عنه : لا تسكن البادية فيضيع علمك. ولو كان الناظم (يقصد العربي المساري) من ساكني الحواضر لجليت عرائس فكره في غرف الخواطر ولطرزت صحف التواريخ بديباج ذكره، وقرطت الآذان بلؤلؤ شعره».(4)

وهكذا ضاعت أخبار هذا العالم الأديب، فكان مصيره في ذلك مصير العديد من الأدباء الذين كانوا في نفس وضعيته ومقامه، مثل سلفه الأديب الشاعر علي مصباح الزرويلي، الذي نجهل الشيء الكثير عن حياته وظروف وفاته وإنتاجه. وقس على ذلك العديد من أدباء المغرب وعلمائه عبر الحقب التاريخية وربما أن هذا الإهمال وخمول الذكر جاء المساري نتيجة ضياع إنتاجه العلمي والأدبي.

فلولا أن بعض المصادر ـ وهي نادرة جدا ـ قد ذكرته عرضا، أو ترجمت له بإيجاز. أو استشهدت ببعض رسائله وأشعاره، كما ذكر ذلك ابن المامون البلغيتي في شرح منظومته في «الابتهاج» لما كنا نعرف أي شيء عن الرجل ولا عن أدبه. مع أنه كان أديبا مقتدرا، وشاعرا مكترا موفقا قد توفرت في شعره عناصر الجودة والإحسان.

وعن شاعريته وأدبه يحدثنا البلغيتي فيقول : «وغير خفي على من مارس علم القريض أن الناظم رحمه الله، فيه بحر عريض. فلله دره من أديب عبر بأبدع العبارات عما شاء وضرب به بأوفى سهم في غنيمة القرض والإنشاء، وقد كان يلقب بالأديب لما حاز من هذه الصناعة أوفر نصيب ولعمري إن وجود مثله في أبناء الجبال لمستغرب عادة، وحق أن يقال فيه : إنه فخر البدو على الحضر في هذه المادة.

تلك آثارنا تدل علينا فانظروا بعدنا إلى الآثار

والظن به ـ رحمه الله ـ أن له من الأشعار ما يستحق أن يجمع في ديوان، لأن شعره سهل المأخذ، عذب المورد، حليف البيان، وذلك دليل الكثرة وعنوان الشهرة».[5]

وقال في تقدير شعره صاحب كتاب «الحياة الأدبية» معلقا على أسلوب المساري في الشعر والترسيل، بعد أن أورد له مجموعة من النماذج الشعرية : «تعطينا المقطعات السابقة فكرة عن القيمة الشعرية للمساري : فالصور عنده ذات ألوان والتشبيهات مرفقة في أسلوب مطرد، ولغة أنيقة الأمر الذي يدل علي تمكن شاعرنا من تسخير قلمه في ميدان البلاغة كيف يشاء».[6]

ومع ذلك فقد تنوسيت أخبار هذا العالم الأديب وضاعت آثاره في جملة ما ضاع. يقول ابن المامون البلغيتي الذي تتبع بعض أخباره : «ولم أقف له على تاريخ ميلاد، ولا ارتحال لدار المعاد بيد أن التواريخ الموقعة عقب ما وقفت عليه مما مر من مراسلاته، تدل على أنه كان في أيام السلطان أبي الربيع مو لانا سليمان، قدس الله روحه في أعلى جناته».[7] ويستند البلغيتي في هذا على وثائق، وبعض

الشهادات، فيقول : «وقد وجدت عقب نسخة من نسخ هذه المنظومة يقصد منظومة المساري سراج طلاب العلوم)، ما نصه :

قال مؤلفه : وكان الفراغ منه ضحوة يوم الاثنين السابع والعشرين من جمادى الثانية، عام خمسة وثمانين ومائة وألف».[8]

ثم يضيف البلغيتي هذه الشهادة قائلا : «وأخبرني بعض الأشياخ الطاعنين في السن، أنه سمع ممن أدرك زمانخ، أنه مدح السلطان المذكور بقصائد طنانة. وكان يصله عليها بالصلات العديدة. والعوائد السديدة».[9]

ويرجح الدكتور محمد الأخضر في كتابه «الحياة الأدبية أن وفاة المساري كانت عام 1240 هـ = 1824 م ويستند في ذلك إلى ماشافهه به المرحوم عبد السلام بن سودة صاحب «الدليل».[10]

وللعربي المساري مرثية مطولة، بديعة النظم في رثاء شيخه العلامة الشيخ التاودي بن سودة، يقول في جملة أبيات منها :

دهينا برزء لا يقاومه صبر	وعم البرايا كل قلب به جمر
وأظلمت الدنيا وزال بهاؤها	وزلزلت الأجبال واستعظم الأمر
ومزقت الأكباد حزنا ووحشة	وعطلت الأسواق واستحكم الأمر
وأصبح وجه الأرض أغبر كاسفا	فليس لعين لم ترق دمعها عذر
بكته العذارى في الخدور وأعولت	جهارا وكانت من شمائله الستر
وكيف وقدمات ابن سودة بعدما	أمنا به من كل ما يحدث الدهر[11]

فقد تلقى عنه العلم كما تلقاه عن شيوخ آخرين بفاس. ويظهر أن المساري قضى في العاصمة العلمية أزهى فترة من فترات حياته زمن الطلب، فهو ما فتئ

يذكرها في شعره بكل إعجاب وتقدير، واعتراف بالجميل يخلد ذكراها بشعر مؤثر، يفيض بالحنين إلى فاس وأهلها وربوعها، يعبر فيه بصدق وإخلاص عن حزنه وأساه لفراقها، ويستعرض بلوعة بالغة التأثر عن ذكرياته وشبابه بها وفي ذلك يقول ضمن قصيدة مطولة له :

وحـيـاتكم يا أهل فـاس البـالي	لازلتم يا سـادتي من بالي
أبدا أحن إلى سـمـاع حـديثكم	وأسـائل الرفـقـا على أمـيـال
في كل حين تعـتـريني هزة	من شـوقكم فـتـزيدني في أهوال
كيف السلو عن أرض فـاس بعدما	قـد نلت فـيـهـا غـاية الآمـال
وشـرفت في الأقطار منذ حللتـهـا	وغـدوت حلف جـلالة وكـمـال
وبهـا شـبـابي كـان غـضـا يانعـا	يمسي ويصـبـح سـاحب الأذيال

إلى أن يقول عن الموانع التي صرفته عن الإقامة بفاس :

لولا القضـا مـا كـان لي عن أرضـهـا	طول المدى هيـهـات من ترحـال
يا أهل فـاس حـبكم سكن الحـشـا	فـالعـيش لم يهنأ بغـيـر وصـال
فـوحـقكم لازلتـمـو من خـاطري	مـادامت الحـركـات في أوصـال
وعليكمـو مني سـلام عـاطر	مـاغنت الأطيـار في الآصـال[12]

وللعربي المساري رسائل ومكاتبات مع بعض علماء وأدباء عصره نظما ونثرا. أثبتها له البلغيتي في مقدمة كتابه «الابتهاج». الذي يعد ـ لحد الآن ـ المصدر الوحيد الذي اهتم بأخباره وأحواله والإشادة بأدبه، وشرح منظومته معتمدا في ذلك على وثائق وجذاذات ومخطوطات أصبحت في حكم المفقود. منها مقامة أدبية ظريفة خاطب بها الأديب عبد القادر ابن شقرون الفاسي، وهي من باب

المستملحات والمستظرفات التي كانت بين الأدباء والعلماء رائجة في عصره، يغلب على عباراتها وجملها السجع والزخرفة. جريا على ماكان يعرفه أسلوب العصر من تخير الألفاظ. واستغلال الألوان البديعية والتصوير، وحصر الجمل عند فواصل ذات نغمات.

ويذكر البلغيتي أن سبب إنشائه لهذه المقامة، أن المساري استعار من ابن شقرون شرح المقنع، فأرسل إليه الصغير، وكتب معه : «وإنما بعثت إليك الصغير، لما نعلم من ميلك إليه، وانحياشك بشرا شر قلبك عليه»[13]. فأجابه المساري بهذه المقامة.

وهي مقامة محكمة المبنى ظريفة المعنى، قد حوت من الظرف فنونا، ومن الصنعة ألوانا : نفسا ونسقا وإحكاما وتأسيسا، وإبداعا وتجنيسا. كل ذلك لغرض التسلية والترفيه عن النفس. فأساسها الهزل والمجون. ولولا خوف الإطالة لأثبتناها كاملة.

وللعربي المساري قصائد ومقطعات شعرية خفيفة في مواضيع حية، كشكواه من مهنة القضاء. ومدح الشاي ومدح البن،

وللمساري قصيدة «نزهة الجلاس في زهر دوح روضة الجناس»، وهي منظومة رجزية في لون الجناس وأقسامه، وإبراز مكانته بين ألوان البديع. ولعل أهمية هذه المنظومة، إخضاعها لقواعد بلاغية في أسلوب سهل يسير على طلاب العلم، يقول خلالها :

وبعد فالقصد بهذا الوضع كم للجناس عندهم من نوع
لأنه عين خلاصة البديع تلهو به النفوس عن كل بديع
وها أنا رمت اتخاذ حرزها منزها عين النهى في طرزها
في رجز مهذب الألفاظ يسهل حفظه على الحفاظ
سميته بنزهة الجلاس في زهر دوح وروضة الجناس[14]

ولعل العربي المساري كانت مكترا من نسج هذه المنظومات التي ازدهرت في عصره وقبله بكثير، لكن منظومات المساري تمتاز عن غيرها بكونه نحا ببعضها نحوا اجتماعيا. كهذه المنظومة التي يقول عنها البلغيتي : «وللناظم أيضا نظم بديع في آداب القضاة، وجدته بخط بعض المعاصرين له ممن شاركه في الأخذ عن العلامة الشيخ التاودي بن سودة سماه : «حديقة القضاة»، قال المساري في أوله مبينا دوافع تأليفه له، مشيرا إلى ما أصبح حال القضاء في عصره من خلط وفساد :

الحمد لله الذي قضاؤه عَمَّ بنا بما يشاؤه
وبعد فالقصد بذي الأبيات ذكر بيان أدب القضاة
وشرح صنعة القضا على التمام كما حوت ذاك الدفاتير الضخام
وذاك بعد أن فشا في الناس جهل القضاة دون ما التباس

ويقول في ختام المنظومة مبينا مضمونها :

وحين تمت جملة الأبيات سميتها حديقة القضاة
حوت من الإتقان غاية الأمل مما عليه مجلس الحكم اشتمل
غالب ما بين الخصوم يحصل بينته فيها بلفظ يسهل

وهي قصيدة أتى فيها على جملة من المسائل. وقد ختم هذه المنظومة في الإبانة عن ماله، ووصف حالة القضاء في عصره :

وإنما نظمتها لمثل من ... هو لنا كفء من أبناء الزمن

مع اعترافي أنني أخو قصور ... إذ لست من أهل القرى ولا القصور

مع ابتلائي وامتحاني بالقضا ... في زمن خيره تم وانقضى[15]

ومن أشهر آثار العربي المساري العلمية والأدبية منظومته «سراج طلاب العلوم». وهي منظومة في أدب العلم. طبعت على الحجر بفاس، ضمن مجموع به خمسة عشر متنا. كما طبعت علي الحجر بفاس أيضا منفردة في عشر صفحات نظمها المساري بأسلوب منمق على جانب كبير من الصنعة تتضمن الكثير من التضمينات للحكم، والأمثال، والقرآن والحديث تغرف من بحر الثقافة الإسلامية والعربية، وتخوض في القواعد التربوية. وتقارب بعض المفاهيم الأدبية والنقدية. كتبت بأسلوب العصر، مستجيبة لذوق المرحلة. وتضم ما يقرب من مائتي وعشرين بيتا من بحر الرجز. تبتدئ بقوله :

حمدا لمن يسر أنواع العلوم ... تفضلا منه لأرباب الفهوم

وتنتهي عند قوله :

ثم الصلاة سرمدا مع السلام ... على النبي المصطفى بدر التمام

يقول شارح المنظومة العلامة أحمد البلغيتي عن تاريخ الانتهاء من نظمها : «وقد وجدت عقب نسخة من نسخ هذه المنظومة ما نصه : «قال مؤلفه : وكان الفراغ منه ضحوة يوم الاثنين السابع والعشرين من جمادى الثانية عام خمسة وثمانين ومائة وألف».[16]

ويقول أيضا في مقدمة شرحه لمنظومة المساري : «هذا شرح على منظومة الفقيه الأديب البارع أبي حامد السيد العربي المساري المسماة، سراج طلاب العلوم». حملني عليه أني لم أر لها شرحا أصلا. ولم أقف على من حرر عليها بابا ولا فصلا، مع أنها حرية بشرح يكون لجيدها عقدا فريدا، لكونها في باب الأدب جوهرا فريدا، ومقصدا حميدا».[17]

ويقول البلغيتي أيضا في تردده علي الإقدام في تنفيذ خطة التأليف : «وطالما اختلج في ضميري وضع هذا الشرح. وأطوي عن كل مهم سواه الكشح، وكنت أقدم رجلا وأؤخر أخرى. وأرى أن ذوي الآداب أولى بهذا مني وأحرى... حتى استولى سلطان العزم على أرض الترداد».[18] ومثل هذا من تواضع العلماء، وقد فاض العلامة البلغيتي في شرح مضامين المنظومة وأسهب، وتنقل مع الناظم عند كل جزئية وأعرب. وخاض مع الناظم المساري في لجج عميقة من العلوم، وفنون متنوعة من الآداب، دلت علي المكانة العلمية للناظم ورسوخ قدم الشارح في مختلف المعارف. وطول باعه ومشاركته في العلوم والآداب بصفة أخص. وفي ذلك يقول ناشر كتاب «الابتهاج بنور السراج» حيث طبع الكتاب بمصر : «وأشهد اليقين أن هذا الشرح لحري بأن ينعقد الإجماع على استحسانه. وجدير بأن يتفق أرباب التحقيق والتدقيق على فخامة قدره ورفعة شانه، فكم استخرج مؤلفه فيه بيد الفكر من حدائق هذا المتن الموجز طرفا وتحفا. واستنبط من رياض مبانيه على اختصارها بفضل فصاحته من كل فن طرفا وما ترك حرفا فيه إلا وجعله جاء من أسرار البلاغة والبيان والمعنى، ولا لفظا إلا وصيره عقد در يتحلى به من جميع الفنون جيد كل حسنا. وبالجملة فقد مكنه الله من تصريف رياح المعاني، حتى

صارت تجري بأمره رخاء حيث أصاب، وشهد له مافاه به من الحكم الباهرة بأنه ممن آتاه الله الحكمة، وفصل الخطاب».[19]

ويقول محمد مخلوف عن هذا الشرح : «لقد أنبأ عن غزارة مادة، وقريحة حادة، ومنزلة سامية في علم الأدب، وقدم راسخة في التصنيف، مع جزالة المبنى، ورشاقة الألفاظ والمعنى».[20]

ولعل أهمية هذا الشرح نابعة من أهمية المنظومة نفسها وجدوة مضامينها العلمية والتربوية والأدبية. وقد جعل المساري منظومته «سراج طلاب العلوم». في مقدمة وأبواب، فذكر في المقدمة ما ينال به طالب العلم، من الصبر على المشاق والبحث لنيل العلم ولو في أبعد الآفاق، وقد يلزم بعد العلم من العمل الذي به يدرك ما يرجو تحقيقه، ويحقق مرغوبه، وأما أبواب المنظومة فهي كالآتي : باب ما يبتدأ به من العلوم، باب إعارة الكتب والنساخة، باب آداب يوم الخميس، باب آداب المدارس، باب آداب الرتبة وأحكامها، باب كيفية القراءة، باب آداب كيفية الإقراء باب آداب التلميذ مع الشيخ. ثم خاتمة في آداب الشيخ.

لقد كان هدف المساري من وضع هذه المنظومة هو تذكير الطالب بقواعد السلوك الأخلاقي السليم، ومحاولة تهذيبه وتأديبه حتى يرقى إلى ماكان عليه السلف الصالح :

وبعـــد فـــالقـــصـــد بذا المنظوم تنبــــيـــــه عين طالب العلوم

وذلك حين رأى القوم قد كثر جهلهم بما يلزمهم من آداب الطلب للعلم، وساؤوا الأدب على الشيوخ الذين يحرصون علي تعليمهم، ومع ذلك يريدون تحصيل

المعارف، وهذان ضدان لا يجتمعان :

كثر جهلهم وساؤوا الأدبا   على الشيوخ ثم راموا الطلبا
هيهات لا يجتمع الضدان   ولا لهم في أخذ ذا يدان

ولما رأى هذه الحالة على ماهي عليه ازداد عزمه على وضع هذه المنظومة، بغية بذل النصح والإرشاد إلى أهل العلم جميعا علماء ومتعلمين :

فقت إذاك لهذا النظم   قصدي به خدمة أهل العلم
سميته سراج طلاب العلوم   تجلى به عنهم حنادس الوهوم

أما عن مميزات هذه المنظومة، فقد جاءت في أعاقب سلسلة من المنظومات المغربية التي خاضت في مختلف العلوم الدينية، واللغوية، والأدبية، ولكن لمنظومة المساري هذه مميزات خاصة بها، وطعم يميزها عن بقية المنظومات، من حيث موضوعها الذي عالجته، ومن حيث أهميته كذلك في مرحلته والمراحل التالية له. بل ما أحوج المتعلمين اليوم إلى الاهتداء بهديه وتعاليمه.

فالمنظومة لم تحاول أن تعالج موضوعا علميا معينا تحاول أن تخضع قواعده، في نظم مبسط ليسهل حفظه على الطلاب، على ما عهدناه في بقية المنظومات الأخرى ولكنها حاولت أن تعالج العملية التعليمية من الأساس أساس المتعلمين في أخلاقهم وسلوكهم ورغباتهم، وظروف عيشهم، وفي تصرفاتهم واستعداداتهم. وأماكن سكناهم الدراسية، وواجباتهم تجاه أنفسهم وتجاه الآخرين، ومن حيث حقوقهم وواجباتهم. وما عليهم أن يأخذوه أو يدعوه، وفقا لقواعد الأخلاق القويمة وتعاليم الإسلام في نواهيه وأوامره، كما ترشد طلاب العلم إلى الأهم فالمهم مما عليهم أن يأخذوه من العلوم، كما تعلمهم كيفية القراءة. وتهديهم إلى أنجع طرق

التحصيل المثمر، وكيف يستفيدون من أوقات الفراغ وأيام العطل. فهي كما قيل فيها الحق بمثابة دليل الطلاب. وانظر كمثال، كيف يحدد علاقة طالب العلم مع شيخه حيث يوصيه بقوله :

وشعره احفظه وكن على الدوام   محدثا بفضله بين الأنام
وإن تكن في الشعر ممن حرره   فامدحه بالقصائد المحبرة
وبالفن في الحفظ والتأدب   عند خطابه تفز بالأرب

وقد توقف كثيرا في منظومته عند هذا الباب. فرأى أن من أعظم أسباب الفتح والنجاح لطالب العلم، أن يبذل كريم شيمه وتواضعه مع أشياخه. وأن يحترم أقوالهم ويجل ذكرهم في الغياب والحضور. ويعتقد جازما برجحانهم على أكثر أهل طبقتهم. فذاك أقرب إلى انتفاعه بهم ورسوخ أفكارهم لديه، وأن ينكب على قراءة كل مؤلفاتهم، ناسخا مستفيدا، ومقرظا وأن يدافع الطالب عن شيخه باللسان والقلم كي يمنع عنه كل أذى :

واكتب تآليفه سهما ألفا   وكن على امتداحها معتكفا
وشعره احفظه وكن على الدوام   محدثا بفضله بين الأنام
وإن تكن في الشعر ممن حرره   فامدحه بالقصائد المحبره
وذد بصارم اللسان عنه   بذا تنال كل خير منه

كما أولت المنظومة جانبا هاما من عنايتها إلى المدرسين أو شيوخ العلم. فاهتمت بطرق التدريس أو كيفية الإقراء الذي يهدف إلى نشر العلم وتبليغه باعتباره من جملة المعالم الإسلامية العامة. لما له من الفوائد. فالمساري في منظومته يرشد المدرسين إلى أنجع طرق التدريس والإقراء. ويبدل النصح في

اختيار المقررات والمناهج والبرامج وتوزيع الحصص بل إن المنظومة توجه المدرسين إلى الخطوات والمراحل البيداغوجية السليمة التي عليهم أن يسلكوها أثناء الدرس :

وقبل أن تشرع مهد توطية ... تزيل عن شمس العقول تغطية
وشيع المنطوق بالمفهوم ... وقرب البعيد للفهوم
وهذب الألفاظ واضرب المثل ... وجنب الحشو ودع عنك الملل
وإذ سئلت فاصغ للسؤال ... حتى يقصه على التوالي

بل إن المنظومة تضع بين يدي المدرس منهجا فنيا متدرجا وفق خطوات مضبوطة في كيفية تسيير الدرس ومعالجة قضاياه. فتأخذ كل خطوة بتلابيب الموالية لها قصد الوصول إلى الهدف المنشود وهو الفهم الشامل لكل جوانب الموضوع :

واعمد إلى المتن وحل مقفله ... واشرح غريبه وبين مشكله
ولتثن عطفك على الإعراب ... فإنه الآلة للصواب
حتى ترى معنى الكلام اتضحا ... وصار مثل الشمس في وقت الضحى
ولتقتصر على كلام المتن ... ولا تطل جدا فليس يغني

وهنا يشير الناظم إلى منهج ابن عرفة في الشرح. وإلى طريقة الإقراء عند الشيخ أبي علي اليوسي الذي يقول : «الإقراء : تصحيح المتن، وحل المشكل، والزيادة على هذا ضررها أكثر من نفعها[21]». قال القادري معلقا على ذلك : «ولابد أن يدرج فيما ذكر من تصحيح المتن أو حل المشكل التنبيه على النقص أو الحشو أو توجيه ما يحتاج إلى توجيه ونحو ذلك».

وحتى يخفف الأستاذ على أذهان طلابه ويروح عنهم عناء الدرس يوصي المدرس بإدخال نوع من المرح فيزداد الطلبة اقبالا وميلا للتحصيل :

وإن ترى القلوب حينا فاترة لكسل فاقصص عليهم نادرة
ليحصل النشاط للقلوب ويظفروا بغاية المطلوب

إلى غير هذا من التوجيهات التربوية والتعليمية مما يعرف اليوم بطرق التدريس، ويسميها المساري بآداب التدريس. وهي في مجملها مما نصت عليه التربية الحديثة.

ونظرا لما اشتملت عليه هذه المنظومة من مبادئ وأسس تربوية وتوجيهات فنية بيداغوجية، رأينا بعض المدرسين في مراكز التكوين التربوي يوجهون طلبتهم لإنجاز بعض أبحاث تربوية جادة، في المقارنة بين ما جاءت به هذه المنظومة، وبين ما نادت به التربية الحديثة. وفي ذلك التفاتة جادة، ومثمرة لإحياء التراث، ومحاولة الاستضاءة بهديه.

وقد عرف البلغيتي شارح المنظومة قيمة ذلك كله حيث قال : «إن نفحة من هذه النفحات تعود على طالب العلم بالبركات والأنوار والتحف، مما قد يعجز الواصف عن وصفه، وببركة ذلك يحصل له أضعاف ذلك فيما يريده... إلى غير هذا من الآداب التي تقدمت في هذا الشرح مفرقة».

****

الهوامش

1 - الابتهاج ج 1 ص 4.
2 - نفسه ج 1 ص 5.

3 - نفسه ج 1 ص 6،5، وانظر الحكاية في حاشية الرهوني ج 5 ص 47 وما بعدها.
4 - الابتهاج، ج 1 ص 14.
5 - نفسه ج 1 ص 14.
6 - د. محمد الأخضر «الحياة الأدبية» ص 383.
7 - الابتهاج ج 1 ص 14.
8 - نفسه والصفحة.
9 - نفسه والصفحة.
10 - الحياة الأدبية ص 383.
11 - الابتهاج ج 1 ص 12، 13.
12 - الابتهاج ج 1 ص 8، 9.
13 - الابتهاج ج 1 ص 10، 11.
14 - الحياة الأدبية، د. محمد الأخضر ص 382.
15 - الابتهاج ج 1 ص 12.
16 - الابتهاج ج 1 ص 14.
17 - نفسه ج 1 ص 2.
18 - نفسه والصفحة.
19 - الابتهاج ج 2 ص 233.
20 - شجرة النور ص 438.
21 - نشر المثاني للقادري ج 3 ص 39، وانظر فهرست اليوسي (المقدمة).

****

نحو منهج للشعرية المغربية

عبد الله بنصر العلوي(*)

أولا:إشكاليات البحث في الأدب المغربي

هو مشروع بحث نرمي من ورائه إلى جملة من التساؤلات حول إشكالية المنهج في الدراسات الأدبية التي تخص الأدب المغربي عامة والشعر منه خاصة، وهي تساؤلات تعكس حرص الباحثين على تمثل كلّ من المضمون والشكل في سبيل تحقيق تصور محدد وإنجاز رؤية معينة... كما تعكس هذه التساؤلات مدى معاناة الباحثين من عوائق دراسة الأدب المغربي وهم يتفحصون تراثا فيه من الخصوبة والثراء... وفيه من التنوع والتفرد... وفيه من مجالات التحدي والمغامرة... وفي كل ذلك حرص أكيد على بعث ما هو قوي ونيّر في هذا التراث من جهة، وتوثيق نصوصه من جهة أخرى، وإبراز هويته المغربية من جهة ثالثة. وكل ذلك في ضوء مساءلة الباحث لمنهج يرتضيه وعيا وإدراكا من حيث هو تصور ورؤية... ويرتضيه إجراء وإنجازا من حيث هو استقراء واستنتاج... إنها مساءلة عن تجربة تستمد عناصرها من الموضوع أولا، ومن الدراسات التي أسست للموضوع أسلوبه وسلوكه ثانيا.

(*) أستاذ جامعي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، ظهر المهراز، فاس.

ففي تجربة البحث عن موضوع في الأدب المغربي تعترض الباحثين جملة من العوائق، فقلة هي المصادر المطبوعة أمام ثراء المخطوطات أولا، وتشتت الوثائق والنصوص في عدة مصادر ذات ألوان معرفية مختلفة ثانيا، وتوزع المخطوطات في عدد من المراكز والزوايا والمكتبات الخاصة ثالثا، وندرة النصوص المحققة تحقيقا علميا رابعا، وانعدام بيبليوغرافيا مفصلة ومنظمة أخيرا.

ومثل هذه العوائق طالما شكلت صعوبة كبيرة لدى الباحث في الدراسات المغربية نظرا لما يشعر به من تقصير، لأنه يتطلع دوما إلى الجديد من خلال ما تجود به الأيام من دفائن غميسات، لذلك كانت استمرارية البحث والدراسة وتواصل الدرس والتنقيب مجالا واسعا ودؤوبا يصحح نتائج البحث ويدفع بها إلى الأمام.

أما الدراسات التي أسست للموضوع أسلوبه وسلوكه فمن بينها تلك التي دعت إلى الاهتمام بالمنهج خطابا وقضية... فأمام خاصيتي التنوع والتفرد نجد الدراسات المغربية تتناول في الأولى العلاقات ومجالات التواصل بين الأفراد والقبائل والمدن والدول والأمم لأن الحضارة تفتح على الآخر. وتتناول في الثانية السمات البارزة للوسط الخاص لأنه يمثل الشخصية في إطارها الذاتي المكتسب لنمطية لها مجالها المميز والذي به تؤدي دورها الحضاري. إن التنوع لا يعني التفرق ومن ثم فهو لا يفقد الإحساس بالوحدة، كما أن التفرد لا يعني التقوقع، ومن ثم فهو لا يمثل رؤية حبيسة الذات، إن كلا التنوع والتفرد يقدمان للدراسات المغربية منهجا من خلال جدليتهما وصراعهما يساعد على تقدم البحث سواء في مجال الفكر أو الاقتصاد أو الإبداع... وبذلك كان المنهج لا يعارض الرؤية الوطنية

والإنسانية، وقد دأبت الدراسات المغربية على لمّ شتات الكثير من أخبار المدن والزوايا التي حظيت بكتابات عن تاريخها وأعلامها وحركاتها العلمية مما ساهم في تكامل الرؤية الوطنية.

ومن ثم تبدو إشكالية الرؤية طرحا للتواصل في إطار التراث والمعاصرة في مدى تلمسها لعناصر الثقافة المغربية وقدرتها على تطويرها وتجديدها وإبداعها. ومن ثم لن نسلب الماضي عطاءه لأننا نسعى إلى الحرص على تواصله مع الحاضر والمستقبل. ذلك أن التراث كما يقول عباس الجراري: «أداة حاسمة في الصراع والمواجهة ظهرت فعاليتها أيام المحنة والكفاح، ومازالت هذه الفعالية قادرة على التأثير، باعتبار التراث ملاذا تؤول إليه الأمة عند الشدائد يضم صفوفها ويشحنها بالطاقات اللازمة عند التعبئة. ثم هو بعد هذا ملك جماهير الأمة وخيط الاتصال بها على الدوام ولا حقّ لأحد أن يسلبها إياه»[1].

ولما كان التراث أحد مكونات الهوية المغربية فلأنه – كما يقول عباس الجراري – «بما يعنيه من إرث ثقافي وحضاري وصل إلى الأمة عبر العصور – وليد تفاعل الأجيال، مكونا مجموع ما بلغته في مضمار المعرفة والخبرة، وفي مجال العقل والروح، وعلى صعيد العاطفة والذوق، مما يمثل عبقريتها ويبرز نبوغها ويبلور دورها، أي ما صدر عنها من إبداعات وإسهامات في مختلف الميادين الفكرية والأدبية والفنية وما إليها من مهارات دقيقة»[2]...

إن التراث – كما يؤكد عباس الجراري – «كاللغة لا مجال لتجاهله أو إلغائه أو استبداله، وقد أكدت الممارسة أن الثقافة مهما كانت متطلعة للجديد، لا غنى لها عن التراث، أو هي لا تستطيع أن تعيش خارجه، أي أنها أكدت أنه يقوي

الإحساس بالذات وأنه يشكل رافدا للإبداع ويعطيه مزيدا من القوة على العطاء المتطور والمتجدد»[3]

ومن ثم كان مفهوم الثقافة المغربية يستمد أصالته من التراث باعتباره رؤية تجديدية تحمل جملة من الدوافع لا تقتصر على مجرد حضورها فحسب، بل ترتاد آفاق المستقبل بشكل يحقق التواصل والإبداع. وفي ذلك إنجاز لهويتنا الحضارية[4].

وأمام هذا الوعي وتلك المعاناة يتلمس الباحث في التراث المغربي مقاربة تصور منهجي يقدم به بحثه ودراسته. ومثل هذا التصور لم يعد مجرد تصميم ينجز وفق عناصر محددة... بل هو رؤية منها ينطلق البحث ليرصد الدوافع والإمكانيات والآثار الفعالة.. كل ذلك في سبيل تجديد منهج يحدد الخطا ويحقق النتائج ويتطلع إلى الآفاق.. إنه المنهج الذي يشكل خطابا من صميم البحث في ضوئه تكشف التجليات وتوضح الرؤى وتحلل الآراء..

ثانيا : مساهمة الأستاذ الجراري في درس الأدب المغربي

وإذا كانت قضية المنهج في الدراسات المغربية المعاصرة تشكل محورا أساسيا ينجز فيه كلا التصور والرؤية... فإن دعوة عباس الجراري إلى تبني خطاب يقدم فيه المنهج ليس «باعتباره مجموعة من الوسائل والإجراءات والقواعد والمقاييس... ولكنه منظومة متكاملة تبدأ بالوعي والرؤية والتصور وتنتهي إلى الهدف والغاية وبينهما تلكم الطرق الإجرائية التي يتوسل بها في إنجاز البحث[5] «أقول إن دعوة عباس الجراري إلى تبني المنهج ليست مجرد سلوك تربوي تعليمي فحسب، بل هي رؤية نقدية علّمت الباحثين من طلبته ومريديه أن البحث بناء

متراص منظم فيه ما هو ذاتي وما هو موضوعي.. وفيه ما هو وجداني وما هو عقلي...

لذلك كان إحساس الجراري بقضية المنهج كما وعى إشكاليتها وأدرك عوائق البحث فيها يكشف عن هموم في سياقها تتنامى التجربة وهي تؤسس معالم الدرس في تخصص الأدب العربي عامة والمغربي خاصة في حقل البحث العلمي مثلما تقيم التجربة الدرس الأدبي المغربي بكل دعائمه ومميزاته.

وإذا كانت شخصية الجراري متوحدة في مسؤولياتها باحثا وأستاذا ومؤطرا فإن توجهه النقدي شكل خطابا متعدد الأبعاد ومتفتح الآفاق، فهو لم يقف عند الحدود النظرية في إملاء المنهج... بل كانت النظرية المنهجية استقراء من النصوص واستنطاقا في التحليل... ومن ثم فالمنهج عنده هو الذي يسعى إلى تلمس مظاهر التكامل في البحث، مدركا أن المنهج التاريخي في عمومه لا يسعف الباحث في تلبية ما يطمح إليه في مضمار الدرس الأدبي[6].

وتتشكل مظاهر هذا التكامل عند الأستاذ الجراري في ضوء منهج يجمع بين الإقليمية والظاهرة:

فالإقليمية باعتبارها إطارا أو نوعا هي « الوسيلة الوحيدة للمّ شتات الأدب العربي في كل الأقطار التي أبدعته، والوسيلة كذلك إلى العالمية والإنسانية»[7]. وهي دعوة لم يرددها الأستاذ الجراري مع القائلين بها[8] إلا عن وعي وتبصر وإدراك لما للشعور الوطني من أهمية في بعث تراث الأمة ودراسته. وفي ذلك تتحدد سبل البحث في الأدب المغربي ويتحدد الإطار العام للمنهج الذي رامه عبر ثلاثة عناصر متكاملة:

أولها: النظر إلى الأدب من خلال نوعيه المدرسي والشعبي.

وثانيها: اعتبار مفهومه شاملا لكل الإنتاج الفكري للأمة دون حصره في نطاق الشعر والنثر الفني.

وثالثها: تناول القديم أو الحديث من الأدب عن طريق ظواهره وقضاياه(9).

أما الظاهرة(10) باعتبارها محتوى وكيفا فهي سبيل إلى معالجة النصوص في ضوء فكر نقدي يستند إلى الواقع والمعاصرة ويعتمد على التمثل العقلي ويكشف عن مواطن الجمال(11).

والأستاذ الجراري في كل ذلك يسعى إلى تحقيق منهج من أهدافه «إثبات الوقائع وربطها بالأسباب ووصف الظواهر وتعليلها والبحث عن بواعثها الخفية والظاهرة القريبة والبعيدة، واستخلاص العلاقات التفاعلية بينها وبين غيرها(12). كما يتوسل الأستاذ الجراري بجملة من المناهج المتداولة التي وعى خباياها وأدرك قدراتها في التحليل بما أكسبها من دينامية فعالة «تبرز قيمة الإبداع وتبرز من خلالها كل الشحنات الشعرية والطاقات الفكرية والمضامين الإنسانية والأبعاد الصراعية سلبا وإيجابا»(13).

وعندي أن المقدمة التي قدم بها الأستاذ الجراري كتابه «الأدب المغربي من خلال ظواهره وقضاياه» تعد أقنوما للدراسة المغربية الجديدة التي استوعب آفاقها جملة وافرة من طلبته الذين حباهم شيخهم كل عناية واهتمام وكل جهد وإخلاص إذ فتح أمامهم سبل البحث العلمي في الأدب المغربي وأتاح لهم سبل إنجاز عدد كبير من الدراسات يراها أستاذنا أنها «تبعث على أمل كبير بالمستوى الذي تطمح إلى إدراكه وبما تنم عنه من صبر ووعي»(14).

وقد واكبت جملة من الدراسات تجليات الوعي المنهجي عند الجراري بدءً من الإقليمية إلى الظاهرة بكل دعائمها المعرفية والفنية... عبر جملة من المسالك أشار إليها الأستاذ الجراري خلال كتابه القيم «خطاب المنهج»[15]:

أول هذه المسالك مراعاة الملامح اللامرئية وهي الوعي والرؤية والهدف.

وثانيها مراعاة العناصر الظاهرة ويقصد بها مجموع الأدوات والقواعد والمقاييس والطرق التي يتوسل بها لتحقيق النص.

وثالثها تمثل جملة من التساؤلات تفضي إلى قناعة بأن النص في الأدب المغربي شديد الارتباط بالمعطيات الفكرية والتاريخية وأحيانا بالمعطيات المذهبية والإيديولوجية التي رافقت الإبداع وأثرت فيه.

ورابع هذه المسالك، الحرص على امتلاك المفاتيح للوصول إلى مغلقات هذا الأدب من حيث هو عنصر معرفي... ومن حيث هو عنصر إبداعي... ومن حيث هو عنصر وطني.

وإذا كان الجراري قد رسم هذه الحدود المنهجية في عدة مناسبات فإنه قد استقراها في دراساته وأبحاثه التي أنجزها... وفي أعماله ومسؤولياته التي اضطلع بها خلال مسيرته العلمية التي تربو عن ربع قرن باحثا وأستاذا ومؤطرا...

لقد كان المنهج هاجسا مقلقا في السعي إلى إقامة الدرس في الأدب المغربي مستويا في تصوره ودقيقا في رؤاه ومتكاملا في إنجازه... مادام المنهج يشكل عند الأستاذ الجراري «منظومة متكاملة تبدأ بالوعي والرؤيا المشكلين لروح المنهج وكنهه

اللامـرئي وتنتـهي بالعناصـر اللازمـة لتحـقـيق تلك الرؤيا وذلك الوعي من خـلال الكشف والفحص والدرس والتحليل والبرهنة للإثبات أو النفي»[16].

وأمام هـذا الإدراك وذلك الإستيعاب يبدو المنهج مقوما أساسيا في درس الأدب المغربي غير بعيد عن النقد العربي وآثاره الجلي وغير بعيد عن مفاهيم النقد الغربي المعاصر[17]... وقد أسهم الجراري في حل إشكالية الأصالة والمعاصرة عندما أقر بضرورة تمثل كل المناهج... ولكن دون إسقاط أو تكلف، مدركا بعض أسرار التعثر الذي يعانيه النقد العربي الجديد وهو يسعى إلى محاولة تطبيق المناهج المعاصرة خاصة[18]، وهو ما جعله يبقي في إطار التنظير ولا يقترب من النص إلا في نطاق محدود، وقد لفت الأستاذ الجراري إلى ما في تراث العرب النقدي من مناهج وقضايا وكذا ما في التراث اللساني العربي من مفاهيم ومصطلحات ونظريات[19].

ثالثا: الإمتداد المنهجي بين التصور والإنجاز

إن حديث الجراري عن المنهج شاسع الأطراف باعتباره تجربة ومعاناة عبرت عن هموم فكر ثاقب مستشرف إلى حيث الجدة والطرافة وإلى حيث المعرفة والإبداع... إنه مشروع عميق الرؤى لم نقصد في عرضنا هذا إلى رصد بنائه وتحليل بنياته وإنما حسبنا أن منطلقات الجراري وآراءه المنهجية ومقومات درسه الأدبي كانت عند طلبته ومريديه قدوة واستلهاما بما احتوته من إمكانيات النّماء والتطور، وبما استبطنته من قدرات على العطاء جسدت امتدادا لدى من استوعبوا المنهج الجراري... وواكبوا أحوال الوعي به وبمسالكه.

ونشير في هذا الصدد إلى جملة من الرسائل الجامعية التي كان همها المنهجي مدعاة لضبط المفاهيم سعيا إلى إقامة تصور ورؤية وإنجاز في ضوء ما تم تمثله في النصوص المغربية:

- الرؤية والفن في الشعر العربي بالمغرب لأحمد أعراب الطريسي.
- شعر النبويات في العصر المريني والسعدي لعز الدين السلاوي.
- أصول الإبداع الأدبي في العصر السعدي لسالم الغزالي.
- .....

وهي رسائل جامعية أشرف عليها الأستاذ الجراري، بل وتحدث عن بعضها في إحدى دراساته[20].

وأضيف في هذا السياق أطروحتي الجامعية: الشعر السعدي في سياق التفاعل بين الواقع والفكر والإبداع وقد أعدت تحت إشراف الأستاذ الدكتور محمد السرغيني[21].

وكل هذه الأعمال المغربية وغيرها عبرت عن اهتمامها بالمنهج وحملت همومه وتمثلت معاناته... وهذا مما حداني إلى الإشارة إليها ضمن مشروع سأقوم بتفصيل الحديث فيه مستقبلا. غير أني أنطلق من أطروحتي المشار إليها لأحدد جملة من الاهتمامات:

أولها، أني وجدت في آراء الجراري المنهجية أرضية كشفت لي عن مقومات الدرس في الأدب المغربي.

وثانيها، أن ولعي بتصور منهج يرصد مجالات العمل كان من همومي التي أقضت مضجعي في سبيل البحث عن معالم منهجية تصبو إلى التجديد.

وثالثها، أن حرصي على مقاربة منهجية شكل عندي تحديا قاربته فيما دعوته بمنهج التفاعل بين الواقع والفكر والإبداع.

ورابعها، أن تشجيع الأستاذ السرغيني وطموحه إلى المغامرة المنهجية دفعني إلى ركوب مطيتها عن استيعاب وقناعة.

وخامسها، أن السعي إلى البحث عن امتداد النظرية الجرارية وتطويرها في مغامرتي المنهجية سبيل إلى تمثل جملة من المقومات أتصورها منهجا عاما لدراسة الشعر المغربي والقديم منه على الخصوص.

وسادسها، أن زعمي لما دعوته منهجا للشعرية المغربية إن هو إلا استشراف تطلعت إليه بعد أو وقفت مليا أمام الشعر المغربي.

وقد رسخت هذه الاهتمامات في خلدي ضرورة البحث عن منهج للشعرية المغربية باعتباره منظومة لا تقف عند الحدود النظرية بل تتجاوزها إلى محاولة تصور لمعمار محكم يحدد خطوات التفكير والإنجاز.

رابعا، نحو منهج للشعرية المغربية

1- التصور والبنيات

من إشكاليات البحث في التراث المغربي محاولة تلمس نظرية شعرية تكشف عن معطيات الشخصية المغربية إن في تشبثها بتراث السلف وإن في حرصها على الإبداع. ولئن كان الإبداع المغربي فاعلا في مسيرته فأهميته تنبثق من كونه يروم حركة تبحث عن طاقة إبداعية كامنة، ومن كونه يحاول نهضة تبحث عن سبل البحث والإحياء، ومثل هذا البحث يتغيى سبيلا يمثل حضور التصور والإنجاز من خلال جملة من الظواهر والقضايا التي تعبر عن الثوابت ومدى تجاوزها.

ولعل هاجس مقاربة نظرية شعرية في التراث المغربي ترسخ لدي منذ ردح من الزمن، منذ أن أدركت أن تكوين رؤية واضحة لنصوص الشعر المغربي في مختلف أطواره أمر عسير وشاق، لا يتم إلا بتحديد عصر أستقري نصوصه وأستبين واقعه وفكره وإبداعه... كما لا يتم إلا بإقرار منهج يسهم في تأمل نظرية شعرية وما يعترضها من تساؤلات وإشكاليات، وكذا بإقرار منهج يستوحي معطياته من خلال جملة من الوسائل الإجرائية تتعلق بالرؤية أولا وبالسياق ثانيا وبالتفاعل ثالثا.

فمن حيث الرؤية يجتهد هذا التصور في اعتبار الشعر المغربي رؤية تجسد علاقة الأنا بالآخر من خلال منظور يراعي وحدة الكون الشعري. ذلك أن الحركة الأدبية وأعلامها وظواهرها تستقري معالم النص الأدبي لتحقيق مجال يكشف الرؤية من حيث أنها سبيل إلى معاناة الحياة ضمن نسقية الكون أو إلى محاكاة الواقع ضمن جدلية الذات والمجتمع. ومن ثم فالشعر المغربي ينزع إلى التعبير عن هموم الجماعة وتطلعاتها في ضوء شعور واحد.

ومن حيث السياق فإن الرؤية تخضع لسياق يحدد بنياتها وعلاقاتها حسب مقتضى الحال. وإذا كان المقام في الشعر المغربي يرتبط بتعدد دلالته فإن المقال نفسه يخضع لمقتضيات أسلوبية. لذلك، فالشعر المغربي الذي أبحث عن نظريته يلمّ بإطاره التاريخي وبشخصيات أعلامه وبملابسات ظواهره من خلال مرجع تحيل إليه الذاكرة ومن خلال إبداع يرتكز على المقومات الجمالية مما يفرض ذاته على المبدع والمتلقي. ولا يتحقق هذا السياق إلا إذا تلاءم مع النسق أو الأنساق حيث ضبط دوافع القول ضمن رسالة تصل الباثّ بالتلقي في ضوء دلالة يدرك معناها وصياغة يفهم إيحاؤها.

أما من حيث التفاعل، فإن السياق لا يحقق مجاله إلا في خاصية التفاعل. ويعني التفاعل العلائق المحكمة بين جملة من العناصر تتبادل التأثر والتأثير، وتتداخل مجالاتها لإنجاز أسس تراعي الإخبار والإقناع والإمتاع، بالقدر الذي ينجز - من خلال التداول - وظائف لا تنطلق من المقصدية بقدر ما تتيح التواصل بينها لإقامة بنيات أساسية تضبط العلائق وتحقق الانسجام وفق وعي المبدع وإدراك المتلقي. ومن ثم تصبح الرسالة فاعلة بين الرؤية والسياق، ويفضي منهجها في ضوء التفاعل إلى ما يجمع بين الأنا والآخر، وبين الذات والمجتمع، وبين القضية والموقف، وبين الواقع والأصول، وبين الفكر والإبداع... وكل ذلك سبيل إلى تمازج ما هو ذاتي بما هو موضوعي، وما هو دلالي بما هو جمالي، وما هو معياري بما هو انزياحي. وليس الأمر مجرد ثنائيات سيمية تعكس مظاهر الأدبية فحسب، بل هو نهج يقارب الخطاب بدلالاته والنص بمقوماته، مما يشكّل جدلية المضمون والشكل، بحيث ينجز التفاعل منظورها بحسب وظائفها.

وتقوم بنية تلك الثنائيات على الواقع والفكر والإبداع، وهي الأسس الفاعلة في سياق التفاعل، حيث تكوّن جذورا للشعرية المغربية تمتح منها معطياتها.

ولعل إشكالية هذه البنيات كون مفاهيمها لا تتحدد إلا في ضوء تصور يستمد من التاريخ ملابساته. ذلك أن دارس الأدب المغربي يواجه بحدة هذه الإشكالية؛ لأنها السمة البارزة في التراث المغربي، فملابسات الأحداث السياسية والإجتماعية والثقافية أثرت تأثيرا بالغا في بلورة فكر ذي إحساس بالتاريخ مما يجعل الإبداع ينشد حقائق واقعية متخيلة في الخطاب، وصورا تستوحي إيهامها من طرائق التخييل في النص،

وعنما نواجه بنيات التفاعل المشار إليها نتلمس فعالية ظواهرها من خلال ما أفرزته من معطيات.

أ- الواقع، ونقصد به جملة الشروط الحضارية التي تقبل عليها الجماعة وتعايشها في مرحلة ما وخاصة عندما يصبح الجهاد سبيلا إلى الخلاص.

ب- الفكر، ونعني به مجموعة من المقولات ذات نسق مرتبط بعقيدة أو مذهب أو تيار أو اتجاه لإحلال التوازن بين الذات والكون. أي بين الواقع والممكن والمتخيل، وقد ارتبط الفكر المغربي بدعامتين أساسيتين هما: الكتاب والسنة، وقد استمدت منها مقومات العقيدة الأشعرية وطريقة الجنيد وفقه مالك، مما طبع الفكر المغربي بواقعية في التفكير ظهرت معالمها في التصوف والعلم والأدب.

ج- الإبداع، ونعني به استجابة الذات لرؤيتها في إطار تجربة تعتمد الواقع والفكر منطلقا لها مما يحدده التفاعل صيغة لعلائق الوجدان والعقل قصد إحلال توازن بين ما هو ذاتي وما هو موضوعي، كما يسلك سبل هذا التحديد لينجز التفاعل ذاتيته بقدر انصهار لا وعيها في الجماعة، وبقدر تشبثها بمرجعيتها المعرفية.

ومن خلال هذه البنيات: الواقع والفكر والإبداع وما يتداخل فيها من الآخر والذات والقضية والموقف والأصول والأداة يسعى هذا التصور إلى دراسة الشعر المغربي، إذ أن تلك البنيات لا تحقق فاعليتها إلا في ضوء التركيب، لأنه إجراء منهجي يربط العلائق ويحدد السياق ويضبط الأنساق. فمن خلالها نجد أن الشعر المغربي يمثل الواقع ومظاهر الفكر وقيم الإبداع، لذلك فالتفاعل بينها عامل هام

في تأسيس الشعرية المغربية، منها نستجلي مكونات ظاهرتها حيث رصد الآخر واستلهام الأصول ومعاودة الذات، ومنها نستقطب أبعادها حيث الإيمان بالقضية والتشبث بالموقف واختيار الأداة، وكل ذلك يشكّل منظورا أفقيا له دلالته في الوعي بصيغ التفاعل.

ويمنحى آخر يصبح التفاعل بين معاناة الواقع ورصدُ الآخر والإيمان بالقضية سبيلا إلى رؤية فاعلة بين الشعر وعصره باعتبار تواصلها، وتبرز عنَ ذلك مظاهر الفكر واستلهام الأصول والتشبث بالموقف. مما له ارتباط بقيم الإبداع ومعاودة الذات واختيار الأداة، ويشكل كل ذلك منظورا عموديا له دلالته في إدراك سبل التفاعل.

الواقع	الفكر	الإبداع	سياق التماثل
الآخر	الأصول	الذات	سياق التراسب
القضية	الموقف	الأداة	سياق التعبير
سياق التضام	سياق التداول	سياق الانزياح	المقومات الجمالية
			المسائل الثقافية
			الأنساق

إن للتفاعل – باعتباره ظاهرة سيمية – إشكالية ترصد ثنائيات الغياب والحضور... والتوحد والتنوع... والمختلف والمؤتلف... وكلها توجه الباحث إلى استقراء الشعر المغربي فيلتمس من تشاكلها وتباينها سبل قراءة استكشافية لفهم دلالة الخطاب، وقراءة أخرى استرجاعية لتأويل النص، وبين الفهم والتأويل يتحدد منظور الشعر المغربي في ارتباطه بالانزياح قدر ارتباطه بالواقع.

2- الإنجاز

ولإنجاز ذلك تتوسل هذه المقارنة المنهجية بجملة من السبل التي تستوعبها «الشعرية» والتي تحرص على المقومات الأساسية في الإبداع وتستجلي مقاصدها الفنية.

وتطبيقا لهذا التصور تألفت هذه المقاربة من ثلاثة محاور: محور الأنساق، ومحور المسائل الثقافية، ومحور المقومات، وما يندرج تحت كل ذلك من أفكار ومفاهيم ومعطيات.

ففي محور الأنساق نجد التضام، وهو يعني مجموعة من الأنساق التي يرتكز عليها الشعر من خلال تفاعله مع الواقع والآخر والقضية قصد ضبط دوافع القول بما لها من الاقتضاء والتلازم، وما لها من التكرار والتنوع، وقد تجلت أسس التضام في الشرف والقرشية، وتحقيق الوحدة الوطنية، واستشراف الوحدة الإسلامية.

ومن الأنساق ما دعوته بالتماثل. وهو يعني صياغة أنماط أو دلالات حسب رؤية تسبر أغوار المضمون والشكل، مما يحقق فعالية الخطاب الشعري لاستقراء عناصر التفاعل: الواقع والفكر والإبداع. ويتخذ التماثل في الشعر المغربي مسارين: الأول؛ بين عناصر التفاعل الموازية للأغراض الشعرية، فالقصيدة المادحة تعكس الواقع، والقصائد المولدية والنعلية تبرز الفكر. أما القصائد الواصفة فتمثل الإبداع. وفي كل ذلك تداخل وتمايز. والثاني؛ ما تفرزه وحدة الرؤية من تمازج تيارات شعرية الحضرية منها والبدوية، مما يجعل الشعر المغربي يستجيب للشعر العربي في أصوله ومناحيه.

أما المحور الثاني فهو يتعلق بالمسائل الثقافية التي تخص المرجع من حيث التداول خاصة. ويقصد به ما يربط بين الفكر والأصول والموقف من علائق.. وهي التي تشكل خطابا يهتم بما حوله م مفاهيم الإنجاز قصد تحقيق التواصل في سياق وظيفي لخاصية التفاعل. ويبرز في التداول عنصران: الأول مفهوم الشعر من خلال مقطع البطولة الشعرية يروم فيه المبدع إثبات شاعريته والارتقاء بفنه إلى مكانة الممدوح أو تجاوزها حرصا على ملامح التبدي. أما الثاني فيتمثل في مقصدية المعجم الشعري ومدى إدراكه للأصول من حيث استعمال ألفاظ من معجم موروث الشعر العربي، وتكاد تنحصر في مقاطع النسيب والرحلة والحماسة. وكذا استعمال الألفاظ المستحدثة في علوم مختلفة تتعلق بالمرجع الديني والمعرفي. ومن حيث التوسل بألفاظ الأعلام(22).

ومن المسائل الثقافية ما دعوته بالتراسب. ويقصد به مما يستبطنه النص الإبداعي من محاكاة للآثار السابقة عليه أو الإحالة عليها سواء أكان التمثل بوعي أم بلا وعي، مما يخلق امتدادا إبداعيا عبر آفاق زمنية وثقافية تتيح للشعرية مجال التفاعل بين الآخر والأصول والذات، قصد الكشف عن جذور النص في نسق يحدد فعالية العلاقة بين المبدع والمتلقي – عبر الذاكرة – لإثبات مرجع يستبين الوعي معالمه. وذلك من خلال التوسل بآليات الاقتباس والتضمين والمعارضة وما فيها من نظر وتوليد.

أما المحور الثالث فنتعرض فيه للمقومات الجمالية من خلال عنصري الانزياح والتعبير، فالانزياح يشكل بنية العمل الشعري، وهو يهدف إلى الخروج عن المعيار، ويتحدد مجاله في نسقين: تجاوزه للمعيار، وتجاوزه عنه. وقد تمثلها الشعر المغربي

فلابس بين علائق الإبداع والذات والأداة التي تنجز قيما جمالية تحققت في ثلاثة عناصر أساسية تشمل مظاهر الانزياح في الدلالة أولا، وفي الأسلوب ثانيا، وفي الأجناس ثالثا.

فانزياح الدلالة يكشف عن بعض أبعاد الظاهرة الشعرية قصد خرق جملة من المواصفات التي ألفها المتلقي والبحث عن بديل لها يعكس الوجدان لا العقل، والمتحرك لا الثابت، والمبالغة لا الاعتدال.

وانزياح الأسلوب يتغيى التعبير بالصورة وبالإيقاع ويتجاوز الثوابت: فالتعبير بالصورة يمثل علاقات التشابه من تشبيه واستعارة، وعلاقات التداعي من مجاز وكناية وتورية. والتعبير بالايقاع يروم بنيات الوزن والقافية وفضاء البيت والقصيدة وما يندرج ضمنها من أنماط بديعية. والتعبير بتجاوز الثوابت يروم مدى خرق أصول الثابت/المعيار لتحقيق المتحرك/الإبداع من خلال بعض الضرورات الشعرية وسيادة الزحاف.

أما انزياح الأجناس فمجاله العدول عن القصيدة الأصل الفاعلة في الشعرية العربية إلى أجناس أخرى كالملحون والموشح.

ومن المقومات الجمالية التعبير، وهو مظهر أسلوبي وفني للوظيفة الجمالية من خلال العلائق بين القضية والموقف والأداة. وتتضح مجالاتها في: مقصدية التجْربة، وبنية اللغة، وفضاء العبارة، ومجال التركيب.

فمقصدية التجربة تستجلي دلالة الخطاب ووعي المبدع بالغوص في الأعماق ليتحد ما هو ذاتي مع ما هو موضوعي من خلال عدة زوايا، إذ أن التجربة هي ابتداع وحدث وذاكرة وكتابة وممارسة[23].

أما بنية اللغة فتتيح للشعر أرقى تجلياته الإبداعية لأن قيمها التعبيرية ترمي إلى إنجاز مقومات النص. فمن خلال مقومات اللغة المعيارية كانت العلائق بين اللغة والواقع تشاكلا، وبين اللغة والفكر انعكاسا، وبين اللغة والإبداع محاكاة، وذلك لبيان المقاصد من حيث تبني الحقيقة والصدق. ومن خلال مقومات اللغة الشعرية كانت العلائق بين اللغة والواقع تباينا، وبين اللغة والفكر توترا، وبين اللغة والإبداع تخييلا، وذلك لإنشاء الجمالية من حيث تبني الخرق والعدول. وقد حرص الشعر المغربي على الجمع بين اللغتين: المعيارية والشعرية.

أما فضاء العبارة فنعني به تشكيل النص الذي يعتمد على مواصفات جسدية إن في حيزها البصري. وإن في حيزها السمعي، فالأول أتاح للشعر المغربي نهج التناظر والتوازي في إطار حضارة تعتني بالمطلق وتقدس التلاحم. والثاني مكن الشعر المغربي من الاستفادة من ظاهرة الإنشاد من خلال التأثر بالقراءات القرآنية وأداء السماع.

وأما مجال التركيب فيضم جملة من الألفاظ التي يتحدد تداولها في فنون الكتابة بحسب قدرتها على الإبلاغ والتأثير. وأهم مجالاته الالتفات، وهو يشكل ظاهرة تعبيرية ترصد العلائق الفاعلة بين النص والمبدع والمتلقي والموضوع والسياق والتواصل من خلال ضروب أنماط التعبير المتعددة التي يشملها الالتفات.

3- المعطيات

وقد أثمر هذا التصور المنهجي للشعرية المغربية عن جملة من المعطيات:

1- إن علائق التفاعل أقرت الحوافز. فكانت ظاهرة الجهاد والمقاومة والنضال بمعجمها ومرجعها إطارا لأحوال الوعي بأصول الهوية المغربية للتشبث

بمكتسباتها العقدية والوطنية؛ وقد تفاعل معها الشرف والتصوف مما جعل التواصل بين الذات والواقع من جهة والذات والكون من جهة أخرى ظاهرة حرصت الذاكرة على معالمها.

2- كما سبرت العلائق أغوار الشعرية المغربية، فكان تجاوبها مع أنماط الشعر في المشرق والأندلس ظاهرة حرصت على امتثال الأصول بالقدر الذي يراعي أسس المرجعية المعرفية بين الخطاب والمتلقي. ومن ثم كانت القصائد المادحة والمولدية والنعلية والواصفة والإخوانية المعبِّرِ عن تمازج التيارات الشعرية وإدراك مدى تماثلها أو تمايزها.

3- ولعل أبرز ما سعت إليه الشعرية المغربية تمثل البطولة الدينية والحربية والنفسية والشعرية، باعتبارها الأسس الفاعلة لإثبات الشعرية والسمو بفنها وعيا بأبعاد الوظيفة الإبداعية وما تتطلبه من العناصر الموضوعية والجمالية.

4- ومن أبرز ظواهر الشعرية المغربية ظاهرة البداوة الفنية، فمن خلال سيادة عناصر النسيب والطلل والرحلة ومقاطع البطولة الشعرية ومعجم الموروث الشعري القديم... تتغيى وظيفتها الشعرية إدراك الأصول والوعي برسالتها ومصادر لغتها مما يمثل سبيلا إلى فعالية العلاقة بين المبدع والمتلقي. ولعل شعراء الجنوب أكثر تمثلا لمعالم هذه الظاهرة لما ساد في بيئتهم من تشبت بثقافة سلكت مسالك الفحول في اللغة والشعر.

5- كما أن ظاهرة الحضارة الفنية من خلال عناصر وصف المكان ومرافقه وأدواته والتوسل ببعض الأنماط الشعرية المستحدثة كالمعميات والتوريات وما إليها... تتغيى فيها الوظيفة الشعرية بعض تجاوز المرجع المعرفي ومعجمه، مما

يمثل رؤية إبداعية تستجيب لما بين خصوصية المبدع وتطلع المتلقي من وشائج. ولعل شعراء الشمال أكثر تمثلا لمعالم هذه الظاهرة... نظرا لما ساد في بيئتهم من ألوان الترف والحضارة وبديع القول والصور.

6- وفي كلتا الظاهرتين كشف التراسب عن جذور النص المغربي لتحديد المرجع ومدى وعي الذاكرة بمجاله، لأن السبيل إلى انفتاح النص هو ما يرصد فاعليته ما دام يروم النظر والتوليد لخلق فرص التكرار والتحويل.

7- وإذا كان التشبث بالأصول يمكن من معيار يحدد طبيعة علائق التفاعل؛ فإن الانزياح عنه يمثل مراعاة جملة من المظاهر الفنية تشمل خرق مواصفات الدلالة، فكان التوسل بالصورة والجرس الإيقاعي ويتجاوز الثوابت سبيلا إلى جمالية تنجز بعض مكونات الشعرية.

8- ومن أجناس الشعرية المغربية - عدا القصيدة - الموشح والملحون، وهما يتوسلان بالمناسب من الفكر والإبداع بما عبرا عن الواقع أو الأمل بالقدر الذي يستجيب لخصائصهما ومقاصدهما.

9- ينزع التعبير في الشعر المغربي إلى تجسيد ذاته المبدعة في تفاعلها وعلائقها بين دلالة الخطاب ووعي المبدع والقيم الفنية. وفي ذلك سعي إلى استجلاء العاطفة والوجدان لمظاهر الواقع والفكر إنجازا لبلاغة القول ومراعاة لمقتضى المقام.

10- ومن ثم كانت اللغة المعيارية / الشعرية أخصب مجالات التعبير في الشعرية المغربية لأن التواصل بين اللغة والمتلقي أتاح صدق المواقف وعمق الوجدان، إذ كانت بنية اللغة معجمية في تركيبها تارة؛ وإيحائية في سياقها تارة

أخرى، ومنساقة لصورها تارة ثالثة. ولذلك تمثلت اللغة عدة سبل: فهي تداولية من جهة؛ وتراسبية من جهة أخرى، وفنية من جهة ثالثة.

11- إن الشعرية المغربية حرصت على أمرين اثنين:

الأول، إن التواصل مع الشعر العربي في أبرز أعلامه كامرئ القيس وحسان ابن ثابت وأبي تمام وأبي الطيب ومهيار وابن الخطيب... جسّد قيم التمثل والاحتواء. ولعل شعر أبي الطيب خاصة يمثل حضورا ذا فعالية سواء في الإبداع الشعري أو الدرس الأدبي، لأنه يجسد لدى المغاربة صور الشهامة العربية في زمن تهافت العجم على الخلافة الإسلامية، ولأنه يجلي الشعرية العربية في أنصع مظاهرها. ومن ثم كانت الشعرية المغربية تروم البعث والإحياء، وليس ذلك مجرد اتباع أو تجاور أو تماثل... بل فيه إبداع وتجاوز وتمايز.

أما الأمر الثاني: فإن الشعرية المغربية استقْرت عناصر التفاعل وعلائقه، فكانت الاستجابة مقاربة منهجية راعت مقاصدها ورعت مفاهيمها. غير أنها لم تخل من إشكالية المصطلح. لذلك استوعبت هذه المقاربة المنهجية مدى قدرة خاصية التفاعل وعناصر علائقه على انسجام الرؤية ودقة التجديد انطلاقا من شروط فهم النص الأدبي.

4- التجليات

إن معطيات هذا التصور المنهجي تتوسل بجملة من التجليات أو الوظائف التي تستوعبها «الشعرية» باعتبارها تحرص على المقومات الأساسية في الإبداع وتستجلي مقاصدها الفنية:

فمن حيث إنها وظيفة أسلوبية تتفاعل فيها الوحدات الدلالية والصوتية والصرفية والنحوية...

ومن حيث إنها وظيفة أسلوبية تتماهى فيها كل عوامل الإخبار والإقناع والإمتاع...

ومن حيث إنها وظيفة تداولية تتناظر فيها مكونات الخطاب / النص: الموضوع والباث والمتلقي حسب المقام...

– ومن حيث إنها وظيفة تتجاوز فاعلية تتوازى فيها جملة من العوامل النفسية / الإجتماعية والحوافز الذاتية / الموضوعية.

ومن حيث إنها وظيفة فيها اللغة والفعل لرصد علاقات المبدع بالمتلقي...

ومن حيث وظائف أخرى تتداخل جميعا فيما بينها مادامت وظيفة الإبداع تتنوع وتتعدد بالقدر الذي يشكل كونا شعريا يعتمد على البنيات المؤسسة للخطاب / النص وعلى المجالات المحددة للمقاصد...

وبعد،

فإننا نروم من مقاربتنا لوضع معمار في النظرية المنهجية للشعرية المغربية تحقيق أمرين:

الأول، السعي إلى إبراز طبيعة الشعرية المغربية بكل ما فيها من تماثل وتمايز... نحرص فيه على استجلاء قيم التمثل وتلمس مظاهر الإبداع مما يجب درسه واستقصاء مجالات البحث فيه وعيا بالإنسية المغربية.

الثاني، تأمل مناهج الشعرية قديمها وحديثها وما يقتضيه من تكامل بين المعرفة والمنهج.

وفي كلا الأمرين يبدو التصور والإنجاز سبيلا إلى فهم الشعر المغربي وإدراك مراميه وتحليل مقاصده.

* * * *

الهوامش :

(1) الثقافة المغربية في ظل صاحب الجلالة الحسن الثاني، عباس الجراري، مجلة دعوة الحق، ع 257، يونيو/يوليوز 1996، ص 34.

(2) مكونات الهوية الثقافية المغربية، عباس الجراري، الملتقى الأول لندوة علال الفاسي : الهويه الثقافية للمغرب، أبريل 1987، مطبعة الرسالة، ط 1، 1988 ص 24.

(3) ن. م. ص 28.

(4) راجع مقدمة بحثنا: مساهمة آيت يوسي في الثقافة المغربية، مجلة المناهل، ع 48، شتنبر 1995، ص 89 و90.

(5) شعر الصحراء، عباس الجراري، مجلة دعوة الحق العدد 273، جمادى الأولى والثانية 1403 الموافق يناير مارس 1989، ص 115.

(6) الأدب المغربي من خلال ظواهره وقضاياه، عباس الجراري، مكتبة المعارف، الرباط، فبراير 1979، ص 8.

(7) ن. م. ص.

(8) راجع في موضوع المنهج الإقليمي:

- الفكر العربي في عصر النهضة، ألبير حوراني.
- مناهج الدراسة الأدبية، شكري فيصل.
- البحث الأدبي طبيعته، مناهجه، أصوله مصادره، شوقي ضيف.
- النقد المنهجي عند العرب، محمد مندور.

(9) الأدب المغربي، م. س. ص 8 و9.

(10) راجع في موضوع الظاهرة:

- مناهج الدراسة الأدبية، شكري فيصل.
- التراث والتجديد، حسن حنفي.
- مجلة الفكر العربي العاصر، ع 8-9.

(11) الأدب المغربي م. س. ص 9.

(12) ن. م. ص.

(13) ن. م. ص.

(14) ن. م. ص. 10.
(15) خطاب المنهج عباس الجراري، منشورات النادي الجراري (8)، طبعة ثانية مزيدة، رجب 1416، دجنبر 1995، الرباط.
(16) ن. م. ص 10.
(17) ن. م. ص. 37.
(18) ن. م. ص.، 29.
(19) ن. م. ص. 32.
(20) ن. م. ص. 104 و107.
(21) نوقشت بتاريخ 1992/10/29، بكلية الآداب ظهر المهراز فاس.
(22) بخصوص التوصل بألفاظ الأعلام، راجع:
- منهاج البلغاء وسراج الأدباء، حازم القطاجني، تقديم وتحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، ص 2، بيروت 1981، ص 105.
- تحليل الخطاب الشعري (استراتيجية التناص)، محمد مفتاح، المركز الثقافي العربي، ط 1، الدار البيضاء، 1985، ص 63-67.
(23) اعتمدنا في تصنيف عناصر التجربة الشعرية على نهج أستاذنا محمد السرغيني، الشعر والتجربة، مجلة الوحدة، 82-83، يوليو - أغسطس 1991، ث .131

* * * *

الدور الذي لعبته مجلة « رسالة المغرب» في تكييف رأي المثقفين وربط العلاقة بين الأدب المغربي والمشرقي

عبد المجيد عينية*

كان الاطلاع على مجلة المغرب من الأشياء الضرورية لأنها أسبق إلى الوجود زمنا، وحتى نستطيع بالتالي تتبع الفرق بين التصور الفكري والثقافي لسنة 1936م[1] المتمثل في هذه المجلة، وبين نظيره بعد ثلاثة عشر عاما والمتمثل في "رسالة المغرب" (1949م) .. وإن تأملا دقيقا في هذا المسار، كفيل بأن يكشف التطور أو التقهقر الذي يمكن أن يحصل في بنية الفكر المغربي في هذين العقدين وانطلاقا من هذين المجلتين. وهو موضوع أقرب إلى الأطروحات الفلسفية منه إلى الدرس الأدبي.

كانت مجلة المغرب ـ عموما ـ تنحو نحوا مشرقيا يكاد يكون صرفا، إلى درجة تجعلنا نستعجل الحكم مسبقا لنقول: إنها كانت في بعض مظاهرها منبرا للدعاية المصرية وخاصة في مجال التعليم.

وهذه المجلة ـ مجلة المغرب ـ تناولت عدة قضايا أدبية، ويبدو أن الطابع الأدبي المهيمن، هو الطابع المحافظ. وكانت المجلة تحاول في هذا المجال، إقناع الرأي

(*) أستاذ جامعي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، المحمدية، جامعة الحسن الثاني.

العام بضرورة الوقوف عند ما أنتج من قبل لتفهّمه على الأقل؛ « فالأمة التي لم تحتفظ بما ترك لها أجدادها من الثمرات النافعة التي كانت زبدة ما أنجبت قرائحهم، وتعبت في استثماره نفوسهم بالعمل على تفهمه ونشره وتنميته.. كان مآلها الفناء والاندثار »[2].

ويلاحظ في حديثها داخل هذا الإطار (الإطار العلمي والأدبي)، أنها لا تذكر "المغرب". فهي تتحدث طورا عن العالم الإسلامي ككل، وطورا عن المشرق مع التركيز على هذا الشق الأخير. وكأن المغرب لم يكن يكتسب شخصيته ومقوماته الأدبية إلا من خلال ما يعرض له أو يناقشه من قضايا مشرقية. ولعل في هذا نصيب من الصحة لأن مجلة المغرب كانت تقتفي أثر المشرق بإخلاص حتى إننا نجد في معظم ما كتب فيها سندا في الثقافة المشرقية.

فحين نقرأ على سبيل المثال مقالا في عدد ماي 1935م ونجد فيه العبارة الآتية: « كان الأدب العربي بالمغرب منذ سنتين راكدا، هادئا، لا يحركه محرك، ولا يزعجه مزعج، وكان منحصرا في طائفة من الأدباء انزوت في بيوتها وأسدلت سجفها على وجهها »[3]، نفس المعنى تقريبا نجد طه حسين قد عبر عنه في إحدى كتبه[4] بقوله: « حياتنا الأدبية فيما يظهر من أمرها راكدة خامدة. فقد أصبحت الكتب القيمة نادرة يمر العام دون أن يظهر منها كتاب واحد فضلا عن كتابين أو ثلاثة كتب »، ونجد نفس المعنى كذلك عند شوقي ضيف وهو يتحدث عن مطلع القرن العشرين والأوضاع التي كانت تعيشها مصر تحت سيطرة الإنجليز يقول: «وفي هذا الوقت قضي فيه على حياتنا العقلية والأدبية بالخمود والركود... »[5]

وعندما كانت مجلة المغرب[6]، تحذر الآباء من تعاطي أبنائهم للسياسة معللة ذلك بأن السياسة والتعليم لا يتفقان، وعندما كانت تشجع الشباب على الاعتناء

بالكتابة عموما وبالقصة على وجه الخصوص؛ فإنها كانت تنظر إلى محنة مصر الأدبية التي لخصها طه حسين في الآتي :

« إن أسباب الركود والكلال يرجع إلى ثلاثة أمور رئيسية:

ـ الظروف السياسية.

ـ ضعف التعليم الأدبي (أي الطريقة التي يدرّس بها).

ـ وأخيرا محنة الشباب عندما كانوا لا يجدون تشجيعا ولا تأييدا من شيوخ الأدب ومن ثم كانوا لا يعرفون كيف يُظهرون الناس على ما يكتبون »[7].

وبالإضافة إلى كل هذا، كانت المجلة ـ وكما سبق القول بصيغة أخرى ـ مستعمرة مصرية في ميدان التعليم، حيث نجد في جل أعدادها إشادات مفصلة حظيث في عدد واحد فقط بسبع صفحات (ماي 1935م)، وتتعلق بالتعريف بالمدارس المصرية وطرق التدريس بها، والمواد المدروسة، وعدد الحصص السنوية مع ذكر أسماء المدارس والتخصصات، وكل ذلك بطريقة مبسطة ومغرية لمن يريد الالتحاق بها.. ولعل هذا النموذج الخارجي في صحيفة داخلية، وفي حلقات متتابعة، كفيل بأن يوطد ويكيف رأي المثقف لتحديد الاختيار.

ونسجل هنا ـ خدمة لنفس الهدف ـ ما كانت تدعو إليه المجلة أو ما كانت تطالب به (عدد دجنبر ـ يناير 1935 ـ 1936) من جلب معلمات مسلمات من الشرق ريثما يتم إعداد معلمات مغربيات. وهذه العبارة تزكي ما نحن بصدده من جهة (الربط الثقافي المغربي المشرقي)، وتزكي كذلك ما سبق أن وسمت به مجلة المغرب من أنها ذات طابع أيديولوجي محافظ.

وانسجاما مع ما تدعو إليه المجلة من ضرورة الاهتمام بالأدب المشرقي تمَّ عمليا الاحتفال بالذكرى الألفية للمتنبي (نفس العدد السابق ص 19)، وتناول الكلمة شعراء وكتاب بلغ عددهم اثني عشر رجلا تناول كل واحد جانبا من جوانبه، وقد سجلت المجلة وقائع هذا الاحتفال، وفي هذا دلالة أخرى على منحى المجلة واتجاهها.

هذا بإيجاز شديد ما يمكن أن يوضح لنا الرؤية التي كانت سائدة في العقد الثالث من هذا القرن. وقد آثرت الحديث عنها حتى يتسنى للقارئ أن يلاحظ الفرق أو التطور الحاصل في الفكر المغربي بعد عشر سنوات فقط؛ أي في العقد الرابع من القرن العشرين، وهو العقد الذي مثلته رسالة المغرب. فهل اقتفت هذه الصحيفة أثر سابقتها؟ وهل قامت بنفس الدور الذي قامت به المجلة في توجيه المثقفين شطر المشرق؟ وما هو الدور الخطير الذي لعبته في تكييف رأي المثقف وتكوين مثقف جديد؟ أو ما هي الشروط التي كانت تشترطها في المثقف؟ وكيف استطاعت من خلال عدة نماذج أن تخضعه لهذه الشروط؟..

هذه أسئلة تمس جانبا من جوانب هذا البحث وسأدع رسالة المغرب (أعداد سنة 1949م) تجيب على هذه التساؤلات.

تعدّ رسالة المغرب من أخصب المجلات وأعقدها وأخطرها. ويبدو من خلال قراءة بعض الأعداد لسنة 1949م أنها كانت تمشي بغير هدى. ففي عدد، تعرض رأيا، ثم تأتي بنقيضه في آخر، وقد تجمع بين المتناقضات والردود داخل العدد الواحد.. ولكن من يتعمق فيما تحمله طيات صفحاتها الرحبة، يلاحظ أنها كانت تحاول إخضاع المثقف لتربية معينة وبطريقة محكمة، وكانت تحاول بث ما تهدف

إليه تدريجيا حتى إذا ما أنهى القارئ الأعداد السنوية بالقراءة والتحليل وجد نفسه إنسانا آخر.

كانت مدرسة الرسالة تطمح إلى تخريج مثقف واسع الاطلاع مهما كان مصدر اطلاعه، مشرقيا كان أو غربيا مع ملاحظة ترجيحها لكفة الغرب. وتريد كذلك أن تجعل منه مثقفا سياسيا وثوريا. وقد حاولت تحقيق هذا الهدف سواء بنشر ونقد ما تنشره بعض الصحف الغربية أو من خلال التعريف بالأعلام وهو أهم عنصر في الرسالة وسنبينه فيما بعد.

فعلى مستوى الصحف الخارجية التي كانت تحاورها رسالة المغرب: مجلة L'economie الباريسية التي لعبت دورا مهما في تكييف رأي المثقف المغربي محاولة تشويه سمعة المشرق وفتح أبواب جنة الغرب أمامه.

فبعد أن حللت هذه (L'Economie) بتركيز وإدراك عميقين لتبعية المغرب للثقافة المشرقية وتزعم مصر للبلاد العربية، واتجاه المغاربة إليها.. انطلاقا من هذا الإدراك، حاولت هذه الصحيفة تحليل هذا الجانب تحليلا لا يخلو من هدف بيّن، ومما جاء فيها: « من الخطأ أن نريد السير بأسرع مما تقتضيه الطبيعة من الوقت الضروري الكافي لبث المبادئ ولنشر الثقافة بين كافة طبقات الشعب حتى يصبح أهلا للحكم الذاتي. كما أنه من الخطأ أن تعتقد مصر بأنها تستطيع أن تكبح تيار سير مراكش صوب الغرب، لأن هذا الاتجاه أمر تقتضيه الطبيعة ويبرره التاريخ... ولا يمكن لمراكش أن تغير اتجاهها فجأة وتتحول إلى الفوضى السياسية والاجتماعية الضارية أطنابها في الشرق »[8].

ويكتب محمد زنيبر في العدد الموالي (ع4) مقالا تحت عنوان «دفاع عن الأدب القديم» وفيه نجد ـ خلافا لما ورد في العنوان، وسيرا مع ما نشرته جريدة L'Economie ـ أن الثقافة المغربية بدأت تدير وجهها صوب الغرب. ويقرر محمد زنيبر أن المؤثرات التي يمكنها أن تفعل في أدبنا المغربي ثلاثة أنواع. وجعل على رأس هذه العوامل: الثقافة الغربية ثم في الدور الثاني من حيث التأثير: الثقافة المغربية، وأخيرا الأدب العربي قديمه وحديثه. ومرة أخرى نعيد نفس ما سبق أن قررناه من أن الغرب أصبح حاضرا حضورا كليا في مجال الثقرفة والأدب إلى درجة عدّ على رأس المؤثرات الفاعلة في الثقافة المغربية. كما نسجل أن عبد الكريم غلاب قد رد على هذه النصوص وأثبت تبعية المغرب للمشرق. ولهذا الرأي مكانته ولكن لن نتعرض له لسببين اثنين: أولهما أننا خصصنا جزءا من هذا البحث تحدثنا فيه عن الثقافة المشرقية.داخل صحيفة رسالة المغرب وبينا فيه أن هذه الثقافة لم تعد تقصد لذاتها كما سبق أن رأينا في مجلة المغرب. والسبب الثاني أن المواضيع الطاغية على رسالة المغرب، فرضت علي أن أتجه هذا الاتجاه في التحليل، لأن الأدب المغربي في هذه الفترة بدأ ينظر إليه من خلال المقابل الغربي. يقول عبد السلام العلوي تحت عنوان "أدبنا الحي": « وهذه الظاهرة، ظاهرة الحياء والحشمة والوقار التي اتصف بها أدبنا الحالي في العصر الذي عرفنا فيه (Moupassant و زولا ZOLA وسارتر، تجعل أدبنا مائعا، ضعيفا، كاذبا، لا أثر للحياة الصادقة فيه، إذ يخشى الجرأة في التعبير والصراحة في المعاني، والإخلاص في التصوير. وهذا المقياس ـ كما نرى ـ جاء نتيجة لاطلاع المغاربة على ما أنتجه الغرب من جهة، فأصبح الأدب المغربي يقوّم من خلاله نظيره الغربي

ونتيجة أيضا لهذه الفرصة التي أتاحتها رسالة المغرب في نشرها لهذه المواضيع حيث وهبت تربتها لكل من له القدرة على الاستغلال.

والواقع أنه كان حتما على الرسالة أن تسير هذا السير فيما يبدو، لأنها حتى عندما تحاول الرجوع إلى المشرق، ترى أن الغرب قد ناء بكلكله على تلك الديار...

ففي باب "التأليف في مصر"[9] مثلا، نجد أنه صدرت في مصر أربع وأربعون قصة، منها سبع عشرة مترجمة عن الغرب. وهنا تكون الثقافة المغربية أمام مصدرين يكون الفاعل الموحد فيهما هو الغرب. فالمغرب باتجاهه إلى الغرب عن طريق الرسالة، فإنه يستقي مباشرة مما يريد، وإذا أراد التخلص من الغرب والعدول عنه إلى المشرق؛ فإنه يجد الأدب الغربي حاضرا هناك، ومن ثم يصبح فاعلا فيه بطريق غير مباشر، ولهذه الثنائية ما يبررها داخل الرسالة، فهذا عبد المجيد بنجلون في أول حلقة من حلقات روايته "في الطفولة" نجده يصدّرها بقوله: « وهذه صفحات عن ذكريات الطفولة، فيها تحليل صادق للنزعات النفسية التي يطفح بها عالم الأطفال، ووصف دقيق للحياة الأنجليزية والمغربية...». هكذا كانت الرسالة توجه المثقف وتوطّنه على نغمة الغرب. ولذلك لاحظنا أن المثاقفة بين المغرب والمشرق أصبحت تسير في اتجاه سلبي، في حين تخطو خطوات إيجابية نحو الغرب، اختيارا في بعض الأحيان، واضطرارا في أغلبها، استجابة للواقع الذي يمثل فيه الغرب بطل الموقف.

إلا أن الاتجاه إلى الغرب لا ينفي بعض الاستثناءات، أي الاتجاه إلى المشرق، ولم يحل دون تعمّق البعض في الأدب المشرقي... وهذا الأمر بمثابة حقيقة ارتبطت بالظرف التاريخي الذي كان يعيشه المغرب تحت ظل المستعمر،

ومن ثم وجد جيل من المثقفين لم يعر اهتماما لهذه الحضارة التي تذيقه الويلات، وفضل، عن وعي أو بدون وعي، الالتفات إلى المشرق باعتباره عنصرا متجانسا لغة ودينا وحضارة.

والنموذج الذي سأدرجه لا يبرز كل ما ورد في التأويل السابق، ولن أقدمه كدليل على الاهتمام البالغ بالأدب المشرقي من طرف بعض المغاربة فقط، ولكن سأحاول تفسير هذا النوع من الاهتمام لأصل في الأخير إلى أن هذا الاهتمام لا يقصد به الأدب المصري في حد ذاته، وإنما يقصد به ما تهدف إليه الرسالة عموما؛ وما توظيف الأدب المشرقي إلا جزء من توظيف الأعلام من سائر الأقطار غربية كانت أو مشرقية والتي يراد منها جميعا تكوين مثقف مغربي جديد يستطيع مواجهة الحصار المفروض عليه. وسأسلط الضوء على بعض جوانب هذا الموضوع ثم أقوم، بعد ذلك، بعملية تأويل، محاولا إيجاد الأرضية الاجتماعية التي استدعت مثل هذا الموضوع.. إن الأمر يتعلق بشخصية مغمورة لم يعطها الأدب المصري نفسه ما تستحقه من الاهتمام.. فالمقال الذي كتبه أحمد زياد تحت عنوان "يا أدباء مصر أنصفوا شاعركم"[10] يرى أنهم نسوا وأهملوا هذا الشاعر الذي كان بمثابة حافظ و شوقي. والموضوع طويل نسبيا، ولكن المهم فيه هو العلة التي أهمل من قبلها هذا الشاعر من منظور زياد، والذي رأى أن سبب إهمال الشاعر هو خلو شعره من الرسميات.

وهذه النظرة تعتبر لبنة من اللبنات التي أصبح يقوم على أساسها الشاعر، وأصبحت بالتالي شرطا من الشروط التي يجب أن تتوافر في المثقف بالإضافة إلى الشروط الأربعة الأخرى والتي سنذكرها عند حديثنا عن المثقف وكيف كانت توجهه الرسالة.

وإذا كان لابد من تقديم تفسير لما سبق، فإن التفسير الذي يبدو ملائما في استقطاب أحمد زياد لهذا النوع من الشعراء ينبني على المعادلة الآتية : إن إهمال الشاعر الذي لا ينظم في الشعر الرسمي خير من شهرة الآخر الذي كرس شعره خدمة للرسميات. ومعنى هذا أنه على الشاعر أن يتجه بشعره إلى الشعب للتعبير عما يعانيه ويكابده.

وإذا كنا لا نستطيع أن نجد سندا في التاريخ يتعلق بالتنفير من الشعر الرسمي وقد يكون ؛ فإن المقال الذي كتبه عبد الكريم غلاب[11] تحت عنوان"إرادة الشعوب" يمكن القارئ من فهم بعض الظواهر المتعلقة بفهم معين لجيل من الأجيال.. يرى الكاتب من بين ما يراه أن الإنسانية استطاعت من وراء كفاح طويل أن تستبدل الطبقة الحاكمة برجال آخرين يكونون أكثر إخلاصا في أداء مهمتهم.. ولكن الظاهرة الغربية التي يلاحظها غلاب، هو أنه بعد الحرب العظمى (الأولى) أهدرت كثير من حقوق الشعوب.. واتجه المسار إلى سيطرة قوية على أداة الحكم وتوجيه السياسة توجيها أنانيا فرديا أكثر منه اجتماعيا، أي لا يراعى فيه فيه مصلحة المجموع.. والنتيجة التي يخلص إليها غلاب تتجلّى في قوله: لست أظن أن شعبا من الشعوب أصبح له الإشراف على حكامه.. ومعنى ذلك أن هناك قطيعة بين الشعب والحكام، وأن حقوق الشعب مغتصبة، ومن ثم إذا أردنا أن نعود إلى تفسير مقال"أحمد زياد" السابق نقول: إن تلميحه على أن لا يكون الشعر رسميا ربما ناتج عن هذا التصور وهذا الوعي الذي كان حاصلا في المجتمع أو على الأقل في أوساط المثقفين.

وننتقل الآن إلى الشق الأكثر أهمية بعد هذا الاستدراج أعني بذلك المثقف في رسالة المغرب: فكيف عرضت الرسالة لهذا المثقف؟ وما هي الوسائل التي كانت توجهه بها؟ ولماذا هذا التوجيه؟

المثقف هو كل شيء. وذلك لأن الرسالة لا تخاطب العامة، بل تخاطب المثقفين.
ـرض لهم وفي نفس الوقت تقدم توجيهات. فكان الداء يقدم دائما بجانب العلة.
ويمكن أن نجمل صورة استخلصناها من العدد(21) ورد في باب "كلمة صريحة"
لأحمد زياد تحت عنوان "الركود الأدبي".

ومضمّن ذلك أن الذين تعرضوا للركود لا يتحدثون عنه في وجهه الحقيقي، فالركود أو الخمول لا يمكن أن يكون ناتجا عن القصور العقلي، ولكن يرجع إلى الشذوذ الذي خلقته الوضعية الجائرة التي يحياها المغرب أولا، ثم استسلام بعض المثقفين لقوانين هذه الوضعية الشاذة ثانيا. أما السبب الثالث للركود: هو الخضوع والخنوع للمستعمر. ولو لم تحذف الرقابة بعضا من هذا المقال لأمكننا أن نستخلص باقي الأسباب. وفيما تبقى نجد هجوما على من يسمّون أنفسهم مثقفين و يقفون من الوضعية التي نحياها موقفا سلبيا بحجة أن المجال ضيق داخل أجوائنا الثقافية.

وبعد ذلك يبرز التصور الثقافي لا كشيء متعلق بالميول أو الرغبات، بل كفرض وكواجب، ومن ثم يصبح الواجب الثقافي فرضا يحمله كاهل كل مثقف، وإذا لم يحس بعض المثقفين بثقل هذا الفرض، فلا لوم على أحد في ذلك وإنما اللوم على أناس يهابون هذه الأمانة ولا يجرؤون على أداء رسالتها.

وقد عززت الرسالة فرضياتها السابقة بأن الكتّاب الأحرار يعيشون تحت نير من الإرهاق والاضطهاد، فكان الإرهاق والاضطهاد مادتين من مواد الخلق والإبداع.. أي أن الاعتبارات سواء كانت سياسية أو غيرها، لم تقف في يوم من الأيام دون الخلق والإبداع.

وخلاصة القول، إن العامل التاريخي كان له دور في تفسير عدة قضايا، وكان له دور كذلك حتى في اختلاف التصور بين المثقفين في البيئة المغربية، لذلك نجد رسالة المغرب ـ بعد ما أدركت هذا الواقع ـ تحاول أن تتجاوز كل هذه الخصائص بين هذا المثقف أو ذاك قصد توحيد الصف وذلك حين وضعت شروطا للمثقف كحلّ لكل الخلفيات ويمكن إدراج هذه الشروط فيما يأتي :

- على المثقف أن يتحرر سواء من الاعتبارات الفارغة، أو من الخلط بين الثقافة وغيرها.
- عليه ألا يستسلم للكابوس المخيم عليه.
- أن يحس بأن عليه واجبا يجب أداؤه فلا يغضّ طرفه عن هذه المسؤولية.
- أن تكون ثقافته ثقافة ثابتة، وتكون ميزانا حسنا يزن سمعتنا في الغرب.

ونتساءل الآن: ما هي الوسيلة التي اتكأت عليها الرسالة لإقناع هؤلاء المثقفين بالواجب المنوط بهم وتحفيزهم بالتالي على أداء المهمة المرسومة لهم.

لقد كان التوجيه يتم بشكل مكثف عن طريق توظيف الشخصيات غربية كانت أو مشرقية. وهذا يدل على أن الرسالة قد أدركت الدور الخطير الذي يمكن أن يقوم به هؤلاء المثقفون في بعث الأمة وتحريكها وإيقاظها. لذلك لم تناد على الأسماء المترجَم لها بطريقة عبثية.. ولم تستدع إلا المتخصصين، فلا عجب إذا وجدنا أن منتخب شخصياتها هو منتخب دولي وعالمي يشرّفها في رفع همة مواطنيها؛ ولتعليل هذه الكلمات لابد من إدراج بعض النماذج من الشخصيات الذين أسهبت الرسالة في الحديث عنهم. غير أنه إذا تعمقنا في تلك الأحاديث نجد خيطا دقيقا يجمع كل أولائك الشخصيات. ولفهم ذلك يكفي التأمل في العبارات التي انتقيتها من ترجمة كل شخصية:

لوكـونت دو كـوبنو[12]: الشـاعـر والكاتب الفـرنسـي. ركـزت على حـيـاته الديبلوماسية واستقلال فكره، وصراحته في التعبير.

فوندونصي[13] : الفيلسوف الفرنسي الذي أوقد نار الثورة.

محمد إقبال[14] : الشاعر الفيلسوف الإسلامي. تحدثت عن فكره الثوري، وأنه صاحب فكرة تكوين باكستان.

بوشكين14: أمير شعراء روسيا وروائي. تحمّل النفي في سبيل الحرية وسخّر أدبه للشعب. والقائمة تطول من مثل " تروتسكي" و"ستالين" و"دون بيدرو" وغيرهم..

نرى إذن خطورة هذه الصحيفة في توجيه فكر مثقفيها من خلال ما تعرضه في صفحاتها من نماذج فلم تكن تستشهد إلا بالأسُود بعد أن وأدت في صفحاتها الجبناء، ومن حقها ذلك، لأن ظرف المستعمر كان في تحديد هذا النوع من الاختيار.

فبوشكين ـ مرة أخرى ـ لم يؤت به قصد إثبات تجديده في عهد الظلام الروسي (أي حكم القياصرة)، ولكن جيء به لشجاعته وتسخير فنه من أجل الحرية في وقت عدّت فيه الحرية حراما. لذلك كان يحاول الدفا ع عن شيئين اثنين: الدفا ع عن الحرية، وخلق أدب جديد في أفكاره ومعانيه متحملا في ذلك النفي، كما سبق، ومتجها بأدبه نحو الشعب.

فالأدب كأدب ـ من خلال الرسالة انطلاقا من هذا المحور ـ قد لا يكتب له الخلود. فهي عندما كانت تستقصي حياة وفن هؤلاء الأدباء، فإنها لم تكن تهدف إلى خدمة نصهم كنص، أو التعريف بهم في حد ذاتهم، بقدر ما كانت تحاول تقديم

إبداعهم النصي ممزوجا ومنصهرا بغليان المقاومة وما شاكلها. وكأنها تريد من خلال ذلك أن تكمل نقصا حاصلا في حياة وتصور أدبائنا وشعرائنا وهو التسلح بروح الثورة أو بتقنية الديبلوماسية مركّزة على هذه الجوانب كمهمة من مهام المثقف في الحياة.

توظيف المصطلحات: المصطلحات التي استخدمتها رسالة المغرب يمكن تقسيمها إلى قسمين: مصطلحات تنضوي تحتها تيارات فلسفية بكاملها، أو تعبر عنها مثل: Existentialism و Philosophie des essences وغيرها، أو مصطلحات تقترب من الفلسفة أحيانا وتستخدم في الأدب وفي الرياضيات مثل Objectif وSubjectif (وهذان المصطلحان ذكرا ولكن الرسالة لم تناقشهما حتى نتمكن من المقارنة بين الفهم الذي فهم في الرسالة بين والسياق الذي أوجد هذين المصطلحين)...

النوع الثاني من المصطلحات هي مصطلحات عادية وسيأتي توضيحها.

فالنوع الأول لم يكن المصطلح فيه يقصد لذاته، وإنما جيء به قصد مناقشة بعض مبادئ هذا التيار أو ذاك.. والملاحظ أن المقاييس التي نوقشت بها هذه التيارات الفلسفية كلها منبثقة من الفلسفة والفكر الإسلامي، ومن ثم كانت مناقشة آراء الوجودية ومبادئها تحمل في طياتها (المناقشة) رفضا في بعض الأحيان واستهزاء في البعض الآخر تبعا لمخالفة هذا المبدأ أو ذاك للتصور الإسلامي..

وقبل عرض بعض النماذج والتعليق عليها لا بأس من البداية بالنوع الثاني والتمثيل له ببعض النماذج والتعليق عليها لأنه لا يشغل حيزا كبيرا ولا يشكّل جدلا.

إن هذا النوع من المصطلح ورد في الرسالة كدليل على الانبهار، حيث يلاحظ من خلال الرسالة إعجاب بعض الدارسين وشغفهم بالمصطلح الغربي إلى حد أصبح المصطلح هو الموجه في تحليل القصائد إذا تعلق الأمر بتحليل قصيدة ما. ولتوضيح ذلك يكفي أن نجتزئ هذا النص من تحليل عبد الله إبراهيم لقصيدة البحتري حيث يقول: إن هناك (أي في القصيدة) وجودا ماديا وهو الكلمات المركبة منها القصيدة، وهناك وجود حدثي (ويضع في مقابله Phénomenale) وهو الاتصال الذي يبعث في إحساسه انفعالات خاصة، وهو نقطة الالتقاء بين حساسيتنا وبين ما يقوله الشاعر. فالبحتري يحدث شيئا في نشاطنا الحاس Sensorial، وللقصيدة أيضا وجود شيئوي: Chosal. ونجد لها وجودا علويا Transcendantale...هكذا نجد أن المصطلحات هي التي تقود التحليل، وكأن المحلّل لم يكن شغفه منصبّا بالدرجة الأولى على التحليل بقدر ما كان من أجل توظيف هذه المصطلحات. وورود المصطلح داخل رسالة المغرب راجع بالطبع إلى عدة أسباب منها، اطلاع بعض المغاربة على اللغة الفرنسية بالخصوص، ثم نتيجة لكون الرسالة فتحت أبوابها فجعلته يتعرف على ما يروج في صحف أخرى من أفكار ومصطلحات إما لإثباتها أو مجادلتها إذا ما ظهر داع لذلك، ونسجل هنا مجلة L'Economie التي سبق ذكرها ونضيف إليها جورنال دوجنيف (العدد الثاني من الرسالة)، وصحيفة هارير الأمريكية (العدد الثاني أيضا) وغيرها من الصحف. وهذا النوع من التطلع إلى صحف أخرى يساهم في بلورة المفاهيم إذا كانت هناك معركة مسبقة بالمصطلح، أو الاطلاع عليها إذا كانت جديدة على الساحة الأدبية، أو على البيئة الثقافية المغربية.. تبقى القضية المطروحة وهي كيف يتم فهم مصطلح ما؟ الجواب بالطبع تدخل فيه عدة اعتبارات منها ما هو متعلق بالتربة التي تلقّت المصطلح وبنوعية الثقافة المخيمة وبالخلفية المعرفية..

أما مصطلح Existentialisme أو Philosophie des essences أو غيرها من المصطلحات الدالة على تيارات فلسفية، فكانت الرسالة تواجههم مواجهة خاصة يمكن استخلاصها من بسطنا لمصطلح Existentialisme.

لقد كانت الرسالة تهاجم الوجوديين وتردّ على مبادئهم. وهي في تعريفها للوجودية تختزل المفهوم وتكتفي بالقول بأنها (أي الوجودية) الفلسفية القائلة بأن وجود الإنسان يسبق كنهه. هذا هو التعريف الذي تقدمه الرسالة. ولكن بالرجوع إلى الوجودية كما هي في الكتب الغربية نجد أن التعريف المقدم ليس إلا جزءا من وجودية من الوجوديات، ومن ثم فلا يجوز أن يكون تعريفا شاملا للوجودية لأن منبع الوجودية عند Keirbegard كير كجورد، تتمثل في الجهد الذي بذله دون انقطاع ليمتلك حقيقته الخاصة عن طريق التفكير في ذاته[15] ، والوجود يعبر عن تجربة معاشة يتعين على الإنسان أن يحياها وألا يفقد الشعور بها بانطلاقه في الفكر الجدلي وانغماسه في الهموم الموضوعية الدنيوية حيث يكاد ينسى أنه موجود، فيتحول الوجود في الفلسفة الوجودية إلى واجبية الوجود، ويتخذ معنى قيمة، يتعين على الإنسان تحقيقها، في حياته[16]. وما التعريف الذي أدرجته الرسالة إلا جزءا، أو لنقل ينطبق على وجودية سارتر. وذكر اسم سارتر بمفرده في الرسالة دليل على أنه لم يكن يقصد بالوجودية غير وجودية سارتر.

وإذا كانت الردود التي واجهت بها الرسالة مبادئ الوجودية كثيرة، فإن الجوهر الذي هو علة هذه المفارقة يكمن في اختلاف التصور بين فكرين: فكر لا يؤمن إلا بمتع الحياة وكفى، وفكر يؤمن بالغيب. وهذه المفارقة هي التي تخيم على نظرة الرسالة إلى الوجودية، ومن ثم يصبح تقويم مبدأ من مبادئ الوجودية أو

الفلسفة الكنهية أو غيرهما ينطلق من هذه الخلفية المعرفية والأمثلة على ذلك كثيرة منها هذا النص:

« يعتقد الوجوديون أن الإنسان يأتي إلى العالم بدون استشارة منه، فإذا ما وجد نفسه بغتة في العالم، أتاه آت ووضع في يده مفاتيح مستقبله وقال له إختر لنفسك أحسن طريق، فإذا قال: وكيف أستطيع أن أعثر على أحسن طريق؟ قال جدْها من تلقاء نفسك، فتستولي على الإنسان الحيرة الشديدة ويتقدم كالأعمى رويدا رويدا في طريق ليس لها أول ولا آخر محاطا من كل جانب بظلمات لجيّة لا تدع له أدنى بصيص من الأمل نحو هدف مجهول، غير قادر على الوقوف ولا على الرجوع، غير واجد لنفسه هاديا لا مرشدا »[17].

فالخلفية المعرفية مرة أخرى، والأرضية الثقافية، هما الموجّهان الأساسيان لرفض هذا أو تأييد ذاك. وبهذه الطريقة تمت مناقشة مبدأ الحرية عند الوجوديين والفلسفة الكنهية وغيرهما..

هذه بإيجاز شديد، صورة توضح الأرضية الثقافية المغربية في أواخر العقد الرابع من القرن العشرين، وتبين بالتالي كيف أن المغرب أصبح يزحف جهة الغرب متقبلا بعض الأشياء ورافضا بعضها الآخر.. وأشرنا إلى أن الرسالة كانت منبرا غنيا تعرض فيه عدة مقالات سواء كانت هذه المقالات تساير بعضها وتعضدها، أو تردّ عليها وتناقضها. وأشرنا كذلك إلى أن الرسالة شكلت، بالمقارنة مع مجلة المغرب، قطيعة واضحة مع المشرق حين بدأت تنبهر بالغرب انبهارا أملاه الواقع، ودللنا عليه بالمصطلح، وزكته الاستراتيجية والموقع، وحفزت عليه محاولات مجلة L'Economie عن طريق العرض والتحليل للواقع المشرقي آنذاك.. ولذلك لا نعجب

إذا وجدنا البعض في أعداد العقد الخامس18 يكتب مقالا يدعو فيه، ويؤكد أننا أصبحنا محتاجين إلى ثقافة مزدوجة إذ « الاقتصار على نمط واحد يضيّق أفق التفكير، ويسلب الوسائل التي من شأنها أن تمكّن من الإنتاج الثقافي الصحيح». ولذلك دعا إلى الجمع بين الثقافة المغربية والثقافة الأجنبية.. وهذه بالطبع ثمرات البذور التي غرستها الرسالة في العقد السابق.

*****

الهوامش :

1 ـ مجلة المغرب عدد ماي 1935.مقال تحت عنوان « تراثنا العلمي القديم » في ص 7ـ 8ـ 9 (والمقال في حلقات).
2ـ عدد ماي 1935 ص 11.
3ـ خصام ونقد ص 5.
4ـ الأدب العربي المعاصر في مصر ص21.
5ـ عدد نونبر 1935، ص 2.
6ـ خصام ونقد ص11.
7ـ رسالة المغرب. العدد الثالث سنة 1949.
8ـ العدد الخامس من سنة 1949.
9ـ الشاعر هو: العبد محمد إمام العبد (القاهرة). ع 69 /1950.
10ـ رسالة المغرب سنة 1950 ص1 و7.
11ـ العدد الثامن من سنة 1949م.
12ـ نفسه.
13ـ العدد الرابع عشر من سنة 1949م.
14ـ العدد الحادي عشر من سنة 1949م.
15ـ المذاهب الوجودية تأليف ريجيس جوليفي، ترجمة فؤاد كامل، الدار المصرية للتأليف والترجمة.
16ـ سورين كيريجورد: أبو الوجودية (دار المعارف، ترجمة د. فوزية ميخائيل ص 56).
17ـ الرسالة عدد 21 من سنة 1949. ص2.
18ـ عدد ـ أبريل سنة 1952 ـ السنة 11.

ابن الأجدابي ناقداً[1]

الدكتور علال الغازي[*]

مهاد :

عرف عن العالم الأديب، واللغوي المشارك أبي إسحاق ابراهم بن إسماعيل بن أحمد بن عبد الله الطرابلسي الليبي المعروف بابن الأجدابي، أنه عالم لغوي بكتابه الذي طبع أكثر من مرة والمشهور بعنوان «كفاية المتحفظ في اللغة»[2]، وأنه كان حيا في النصف الأخير من القرن الخامس للهجرة[3] والذي «كانت ولادته ووفاته بطرابلس الغرب ولم يفارقها طوال حياته، ومات حوالي سنة 466 هـ[4].

ولم يتسن للدارسين أن يطلعوا على أي عمل نقدي له حتى كانت المفاجأة الكبرى التي عنت لي بشائرها وأنا اتصفح «شرح القصيدة الشقراطسية» للمؤرخ الشامي الكبير عبد الرحمن بن إسماعيل المكنى بشهاب الدين وبأبي القاسم والمشتهر بأبي شامة المقدسي (599-665 هـ)، وهو شرحه لقصيدة الشاعر التونسي أبي محمد الشقراطسي (466 هـ)، أحد شعراء النبويات الكبار، والتي مطلعها :

الحمد لله منا باعث الرسل هدى بأحمد منا أحمد السبل

ففي بداية شرح المقدسي يفاجيء الشارح كل المؤرخين لابن الأجدابي المعروف للحظة الاكتشاف، بأنه لغوي فقط، يفاجئهم بأنه ناقد تطبيقي، بل وناقد

* أستاذ جامعي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط

كبير كما ستكشف عن ذلك مفردات هذا العمل، ومباحثه، فيما بعد، يقول أبو شامة : «... وقد وقفت بالشام، ثم بمصر، بعد شرحي لهذه القصيدة، على شرح لها منسوب إلى الفقيه أبي إسحاق إبراهيم بن إسماعيل بن أحمد الطرابلسي، فوجدته عاريا عن فوائد جليلة أو دعتها هذا الكتاب من شرح مالم يشرحه من الأبيات، ومن دقائق الإعراب، والكلام على الأحاديث، واستخراجها من كتبها وبسطها ...».[5]

وحيث إن العمل يدخل ضمن اختصاصي في النقد الأدبي بمنطقة الغرب الإسلامي، فقد كانت فرحتي كبيرة، وأنا اكتشف لأول مرة بعد محقق الشرح طبعا أن ابن الأجدابي اللغوي هو ناقد تطبيقي كذلك، ومن النوع المتميز، بل وفي زمن متقدم عن زمن أعلام النقد التطبيقي، أو شراح الشعر في كل من المغرب والجزائر والأندلس فيما أعلم.

أوليات منهجية :

وتتحدد هذه الأوليات في العناصر الآتية :

أولا : يتم تقديم النصوص النقدية، التي رجع إليها أبو شامة، إلى شرح ابن الأجدابي، بعد مراجعتها بالمخطوط واستدراك بعض الهنات التي لحقتها من المحقق الذي أجاد في عمله كما شهدت له اللجنة بذلك، وذلك حتى يتسنى لنا وضعها أمام القارئ المختص نقية ـ بدر الجهد والاجتهاد ـ من الشوائب ـ وهي قليلة ـ لكنها أساسية.

ثانيا : جمع تلك النصوص وترتيبها وفق القضايا النقدية النموذجية التي سنعالجها من خلالها.

ثالثا : دراسة تلك النصوص من خلال النماذج الدالة على مالم يدرس نظر لطولها ـ سبعون نصا ـ، وتكرارها، من حيث طبيعة منهج الشراح الذي يلتزم بتتبع فقرات النص الشعري المشروح، ويتسم ـ تبعا لذلك ـ بتكرار الوحدات المنهجية التي يعتمدها الشارح في شرح النص مع كل مقطع.

رابعا : وضع كل تلك النصوص بين يدي القارئ موثقة بثلاثة أرقام :

الأول : (1) رقم ترتيبي لتلك النصوص لمعرفة عددها وتتابعها في النص المشروح المحقق، وتبعا كذلك(2) رقم لبيت أو أبيات القصيدة كما رتبها المحقق وأعدنا النظر واعتمدناه في ذلك(3) رقم الصفحة.

خامسا : تجدر الإشارة هنا إلى أن هذه الدراسة تدخل ضمن مشروع الوفاء العلمي الذي ينهض به طلاب أستاذنا الكبير الدكتور عباس الجراري فهو إذن قطرة من النور الذي غمرنا به ووجهنا وكوننا ونشرنا مصابيح تستضيء بشمه التي لن تغيب، فإليه أزف هذه الدراسة المتوضعة عربون محبة ووفاء وتقدير خالص وصادق وخالد.

- 1 -

ويجدر بنا ـ قبل محاورة أبي شامة في مرجعيته، وابن الأجدابي في نقده ـ أن نصنف ناقدنا ضمن النقاد التطبيقيين مبينين ذلك من خلال الحديث الموجز عن ثنائية النقد الأدبي بين النظر والتطبيق :

فالنقد النظري ـ كما هو معروف ـ هو البحث في القضايا النقدية التي شكلت، سلفا، لحمة النص الإبداعي وسداه، أو موضوعه ونسجه، مهما تشعبت تلك القضايا وتحددت مستوياتها واختلف منهج النظر إليها بين النقاد.

بينما ينصرف النقد التطبيقي ـ قبل أن يصبح هو نفسه نقدا نظريا يندرج ضمن نظرية أو منهج النقد التفسيري ـ إلى النص الأدبي ـ الشعري هنا ـ يبحر في لغته وتركيبه، وفي أسلوبه الجماعي وبلاغته وفي مستوياته الإيقاعية وأصولها ومصادرها ووحداتها الموسيقية انطلاقا، من جرس الحرف واللفظ إلى شبكة التشكيل اللغوي في الأسلوب، إلى كل ما يمس النص من قريب أو من بعيد، شريطة أن يتم الانطلاق منه والعودة إليه مهما توصلنا، إلى ذلك، بمناهج تعيش حالة صراع إيجابي على الساحة النقدية والأدبية بعامة ما بين نقدي ولساني واجتماعي ونفسي... إلخ...

من هنا يصبح الاشتغال على النص الشعري ـ موضوع هذا البحث ـ ضمن العمق الإجرائي للنقد الأدبي التطبيقي، وبالتالي يصبح تصنيف إبن الأجدابي ـ وضمن مصدرنا الأساس عنه «شرح القصيدة الشقراطسية» ـ في خانة النقد الأدبي التطبيقي وأمرا مشروعا، فناقدنا ـ كما سنرى ـ ناقد أدبي تطبيقي/ تفسيري، بكل المقاييس التي يعرفها أهل العلم بها من المشتغلين في هذا الحقل الصعب.

إلا أن الناقد التطبيقي يظل مسكونا بالنقد النظري مهما حاولنا إبعاده بسلطة التقسيم المنهجي للنظر والتطبيق في نظرية النقد الأدبي، وذلك بسبب التداخل الحتمي والمشروع بين النقدين، ولا أسبقية لأحدهما على الآخر في مستوى التقييم وإنما تتم المفاضلة عندما يصبح أحدهما بؤرة وجوهرا يشتغل عليه البحث أساسا ـ نظر أو تطبيق ـ بينما يصبح الأول فضاء وأدوات يشتغل فيه الثاني، كاشتغال النقد التطبيقي في نظرية النقد الأدبي يستعمل مصطلحاتها

ويحاور قضاياها إذا وردت صريحة، أو ضمنية في مستوى تحليل النص، ورصد تحركات قضاياه ومصطلحاته، وهنا يصبح النقد التطبيقي أساسا والنظري تابعا له من حيث القصد والفعل والممارسة. بينما يصبح النقد التطبيقي ـ في مستوى توظيفه كشاهد لإثبات مصطلح أو قضية أو قاعدة نظرية ـ تابعا للنقد النظري حال الإشتغال أساسا على النقد النظري في حقل من حقوله أو قضية من قضاياه النقدية الكبرى، فيصبح في هذه الحال أساسا وبؤرة بينما يصبح التطبيقي تابعا له، وهذا ما تم لابن الأجدابي ـ ولكل الشراح/النقاد التطبيقيين وهو يشتغل على النص الشعري ويتحرك في عالم النقد النظري-النقدي والبلاغي ـ وعلى حقوله المعرفية واللغوي والإيقاعية والبلاغية وغيرها التي يشتغل عليها الشارح والناقد والنظري معا. فالفصل بين النقدين نسبي.

من هنا كان البحث عن مصدر الإثارة والغرابة أمرا مشروعا ونحن نضيف لابن الأجدابي الباحث في اللغة وفي الأنواء.. و.. صفة أخرى لم يكن بها معروفا إلا حين اكتشافنا لهذه النصوص في هذا المصدر المشرقي الذي يصنف صاحبه ضمن المؤرخين الكبار، فلا يعرف بهذا الشرح الذي يضمه إلى نادي الأدباء بل وشراح الشعر، أو نشاء الأدب التطبيقي، بالمقابل ظل ابن الأجدابي لغويا بكتابه كفاية المتحفظ إلى أن صنفناه بتلك الإشارة الرائعة من أبي شامة، وهو يعيد كتابة شرحه ـ بعد أن انتهى من شرح القصيدة ـ في ضوء الشرح الذي وقف عليه منسوبا لابن الأجدابي ثم بالشام، موطنه، ثم بمصر.

فمن هذا المنطلق المثير والمفاجئ لكل المشتغلين بابن الأجدابي، ولكل باحث في مصادر النقد الأدبي القديم بليبيا فلا يجدون شيئا لغياب مصادره عنا، وليس

غياب إمكانيات المثقف الليبي الذي أبان في غير حقل النقد عن قمم عالية في حقول العلم واللغة والمعرفة، أقول من هذا المنطلق يأتي هذا العمل المتواضع ليشهد بالفضل لمحقق الشرح والمشرف عليه، ولهذه الالتفاتة مني نحو تلك النصوص السبعين التي قيدت أبا شامة بأستاذية ابن الأجدابي فاعتمدها وألغى بها ادعاء أن شرح ناقد ليبيا جاء عاريا من كذا وكذا، وظل الفضل في شرح رائعة تونس النبوية منصرفا إلى الشارحين معا أبي شامة وابن الأجدابي، ثم إلى المبدع الشقراطسي التونسي.

- 2 -

وفيما يلي إحصاء توثيقي للمادة النقدية حسب ورودها لصيقة بمجموعة من أبيات القصيدة اعتمدها ابن الأجدابي، واكتفى بها أبو شامة من بين ما نظر فيه من شرح ناقدنا الذي لم يصلنا حتى نعلم صورة المنهج الحق، والمستوى الكامل الذي واجه به القصيدة، وإن كنا نتلمس الطريق إلى ذلك من خلال ما احتفظ لنا به هذا المصدر وانتقاه صاحبه أبو شامة واعتمده :

فقد تم إحصاء سبعين (70) نصا أو إحالة نقدية، اعتمد منها الشارح أبو شامة أربعة وستين (64) نصا، ورد على ابن الأجدابي منها ستة نصوص[6]، وسنرى ذلك بوضوح عند توزيع هذه المادة بنوعيها المقبول والمرفوض في الدراسة، ناظرين في طبيعة النوعين معا، كما سنرى ذلك في إحصاء النصوص مع توثيق الإحالة سواء على القصيدة أم على المصدر/الشرح، وذلك كله بصفحات العمل المحقق، وسنضع عند إثبات النصوص أرقاما تسلسلية للنصوص المستخرجة حسب هذا التصنيف الإحصائي قبل سوق النصوص بأرقامها كذلك أرقام: الأبيات حسب تسلسلها في أبيات القصيدة، تليها أرقام الصفحات من الشرح، ونستثني

من هذه الثنائية صفحة النص الذي أشار الشارح فيه إلى شرح ابن الأجدابي حيث لا يوجد معه أي بيت لأن الإحالة عامة، وقد ورد النص في ص 116 من عمل المحقق، أما الباقي فقد ورد كما يأتي :

193/23 191/21 184/17-16 180/15 178/14 177/13 172-171/12
233/42 232/41 226/39 218/35 210/31 206/28 201-200/26
254/55 252/54 251/53 244-243/48 242/46 242/44 238-237/43
295/70 292-291/69-68 277/68 271/62 262/59 261-259/58 256/56
304/80 303/79 300-299/76 298/75 298/74 297/73 296/71
331/91 329/90-89 322-321/88 307/83 307/82 305-304/81
352/102 348/101 347-346/100 341/98 336/96-95 335-334/93
390/128 388/126 384/121 381/118 376/115 363-362/108 352/103

وهكذا نجد أن تسعة وخمسين (59) بيتا من مجموع أبيات القصيدة : ثلاثة وثلاثون ومائة بيت (133) قد لحقتها ولاحقتها عدسة ابن الأجدابي مما احتفظ لنا به أبو شامة وهي تدل عما بعدها، وقد بلغت الإشارات/النصوص النقدية هذه سبعين نصا، كما سبقت الإشارة.

- 3 -

ونحصر فيما يلي هذا الإحصاء : مجالات النقد الأدبي وأنواعه، وذلك في المفردات الآتية:

أولا : النقد اللغوي، أو مستويات البنية المعجمية ودوائرها.

ثانيا : النقد البلاغي/الأسلوبي، وضمنه تقنيات البنية التركيبية وتوجيهها باللغة الشعرية.

ثالثا : النقد الإيقاعي الذي يهتم بالجانب الموسيقي الذي عالجه بالعروض أوزانا وقوافي، وبغيره مما أسعفته به البلاغة، وجرس الحروف والكلمات، وكلها قدمت للبنية الإيقاعية مادة خصبة أسعفت الباحث ـ وكل باحث ـ في وحدات الإيقاع وآلياته وروافده من غير المصدر الأساس : البحر والوزن والقافية والضرورات الموازية بكل جهازها المتنوع.

رابعا : النقد ونظرية المعنى : وتكشف عن هذه المجالات بعض النصوص ذات الإيقاع الخاص، ونقدم منها نماذج تدل على ماهو غائب مما أثبتناه من نصوص أو غاب عنا من الشرح/النص الغائب الذي سيغير الكثير من أحكام أبي شامة وأحكامنا عندما يظهر.

خامسا : ونشير في الأخير ـ ونحن نقوم ونقيم ابن الأجدابي الناقد ـ إلى ردود أبي شامة التي ذكر فيها أنه سيستقيها منه وسيضيف وسيعدل وسينتقد، وذلك كما قال :

1 ـ بعدم شرح ابن الأجدابي كل أبيات القصيدة شرحا كاملا، وليس بين أيدينا هذا الشرح الذي اتخذه أبو شامة مصدره، بل أعاد شرحه على أساسه بعد أن اعترف في المقدمة أنه وقف عليه بمصر ثم بالشام، وقد أنهى شرحه.

2 ـ طبيعة ما قال به في تلك الإشارة المثيرة والمستفزة، من بسط وتخريج وتعميق لدقائق الإعراب، وشرح الغريب، وغير ذلك، إلا أن ذلك لا يعدو أن يكون تهويلا تخفف منه ـ وقد تلغيه ـ تلك المادة النقدية التي اعتمدها من شرح ابن الأجدابي، ثم مقارنتها ـ وليس موازنتها ـ بشرح أبي شامة الذي أزداد قوة بنصوص ناقدنا ومن يدري، فلعل شرحه ـ وقد انتهى منه ـ لم يكن في المستوى

المطلوب، بل لم يرض هو نفسه عنه، فدمره وأعاد بناءه التي أضاء بها عمله وجعلها مرتكزة الأساس، بل قد نذهب بعيدا فنقول إن تأثير ابن الأجدابي قد لحق بنية شرح أبى شامة كلها في غير مالم يُحِلْ عليه فيه ـ ونص إبن الأجدابي الشاهد الشرعي عنا غائب ـ من أمور ربما اضطرته إلى إعادة النظر الجذري فيها، ومع ذلك فشرح أبي شامة بهذه التركيبة جيد ويحتل مكانته بين شراح النصوص الشعرية.

ولقد قمت بمقارنة نموذجية من خلال نصوص ابن الأجدابي هذه، وسياقها من شرح أبي شامة، فوجدت هذا الأخير يطنب ـ علميا طبعا ـ في توسيع المادة اللغوية بدعوى التبسيط الذي لم يكن يفرضه السياق، وكذلك الحال في توسيع الحديث عن ملامح من السيرة النبوية الشريفة، أما روح شرح الشعر ونقده فيما يكشف عن عمقه من حيث الدلالة الفنية واللغوية، و قنواتها، و البلاغية و جهازها، فإن ابن الاجدابي تظل له خصوصيته كناقد متميزحتى ضمن شرح أبي شامة نفسه، ويبقى التكامل المعرفي والمنهجي واردا بين الشرق والغرب في شخص تونس وليبيا وسوريا وأقطابها هناك.

- 4 -

ونقف الآن مع المجالات النقدية التي وعدنا بها سواء من حيث طبيعة المادة النقدية أو من حيث منهج صاحبها ـ ولو جزئيا ـ في عرضها وتحليلها ومناقشتها وربطها بالشاهد الشعري بداية ونهاية نزولا عند سلطة سياقه وسلطة موضوعه ومضامين القصيدة وأبياتها المعتمدة من شرحه الغائب.

ونعتذر عن عدم استيفائها حقها بالتحليل المطلوب الذي اعتمدنا منهجه مع مصادر النقد التطبيقي فيما قمنا به من عمل أو إشراف أو مناقشة، ونؤجل ذلك

لسياق أرحب تفرضه سعة هذه الأعمال ويحدده حجمها احتراما لأبحاث الزملاء التي سيحترم بعضها هذا القيد المنهجي إذا وقع في مشكل ضخامة المادة ومطالب تحليلها وعرضها المنهجي تبعا لقضاياها :

المجال المعجمي ومستوياته المعرفية واللغوية :

إن للكلمة عند ابن الأجدابي حياة عرف بها نقاد الغرب الإسلامي بشكل لافت للنظر والذوق اللغوي والعقدي والثقافي العام. ذلك أن بعض هذه الكلمات يكسبها السياق دلالات ماكانت لها في مستوى المواصفة اللغوية، ولكنها أصبحت لها بفعل وظيفتها في الحقل المعرفي الموظفة فيه، وهذا ما عدد من دوائر معاني الكلمة الواحدة، خصوصا، والأمر يتعلق بمجال علم الإشارة، ليس كما يعرفه اللغويون المعاصرون، وإنما كما يحياه ويعرفه الصوفيون والمفسرون بمقتضى مصطلحاتهم المعروفة في حالاتها ومصادرها ووظيفتها التي لم يقترب منها شراح ومفسرو الغربيين للانحبلا وتيارالهرميوطيق، أو أصحاب ثنائية البنية العميقة والبنية السطحية في مقابل مفتعل للظاهر والباطن في خطاب التصوف.

لقد كان هدف الشراح عموما وابن الأجدابي خصوصا، مع الكلمة، ذات المستويات المعجمية العميقة، هو الانفتاح على النص من أقرب السبل والقنوات التي يتطلبها السياق، لذلك كان ابتعاده عن الحشو والتبسيط الذي أخذه عليه أبو شامة، في بعض الجزئيات، أمرا مشروعا في شرح نص أبحر في الذات النبوية فأصبحت لغته وكلماته فيها إشارات روحانية في قالب معجمي تجاوز الشارح فيه حدود مواضعتها اللغوية الأولى في المستوى المعجمي الأول إلى آفاق أخرى، فقد كان ابن الأجدابي في هذه الجزئية المنهجية الدقيقة، يصدر عن وعي بمنهج

التفسير لنص في مديح نبوي شريف، وليس تقصيرا كما توهم أبو شامة. وإليك نماذج تدل على ما بعدها نضعها مختبرا لتفاعل النص مع هدف التحليل وتقييمه :

ففي شرحه ـ مثلا ـ للبيت الواحد والعشرين(21) في لوحة من السيرة النبوية يقول الشاعر :

حمّت لديك حمام الوحش جاثمة   كيدا لكل غويّ القلب مختبل

«قال الطرابلسي : حمّت : قدرتْ وأحضرتْ، يقال : حمّ الله الشيء وأحمه : إذا قدره وأحضره. وجاثمة بمنزلة رابضة، يقال : جثم الطائر، وربضت الشاة ونحوها، وبرك البعير. والمختبل : المختلط العقل والرأي». إن البساطة، والمقصدية واضحتان في الاكتفاء بالمطلوب المعجمي/اللغوي، لكن تجاوزه لشبكة اشتقاقات مادة (خبل) تجاوز واضح ومقصود، خصوصا في شرح (المختبل بالمختلط العقل والرأى) والاكتفاء به. إن التطوير الدلالي واضح في تحريك الكلمة : نحو هدف وظيفتها في سياق السيرة، وليس في الوقوف بها مع سياق معانيها في معجم الكلمات، وهذه الوحدة المنهجية في وقوف ابن الأجدابي ستتعمق بإشارات أخرى في كلمات أخرى فلننتظرها بعد هذا :

كما أن ابن الأجدابي يزرع أحيانا حركة بشرية في الجماد الصم، فيعطي للكلمة بعدا حركيا آخر يعمق به المعنى، وينقله ـ بقصد هادف ـ من المواضعة اللغوية الأولى إلى المواضعة الاصطلاحية الثانية والثالثة..و.. بحسب سلطة السياق المعرفي أو الفني والجمالي المحاصر للكلمة المشروحة، دونما مس بالمواضعة الأولى فهي أصل مادته الوظيفية ودلالاتها إلى مواضعة أو مواضعات أخرى، تكتسب الكلمة بموجبه هوية جديدة وأصالة أخرى من سياق آخر :

ذلك أنه في شرح البيت الثالث والعشرين(23) :

قالوا، وجاءت إليه سرحة سترت   وجه النبي بأغصان لها هذل

يقول أبو شامة : «قال الطرابلسي في شرحه : وسرحة سترت وجه النبي : أي دنت من الغار حتى سترته عن المشركين... والسرحة : الشجرة السهلة اللينة التي لا شوك فيها جاءت تخذ الأرض خذا حتى أتت الغار فسترته عن اعين أعدائه». إن الكلمات (دنت ـ حتى سترته ـ جاءت تخذ الأرض خذا ـ حتى أتت الغار فسترته...) تحمل حركية مقصودة في لغة ابن الأجدابي التي استبطنها الشاعر وهو يتأمل المشهد الروحي الرائع ليعبر بها ـ وهي مشحونة بدلالاتها الجديدة ـ عن حسه الإبداعي، وبالتالي عن حس ابن الأجدابي الواعي بإشاراتها في فهم الكلمات ونقدها... روحا وصناعة وإيمانا يحصنهما.

وقد يغتنم الفرصة في شرح كلمة ما : فيوازن بين كلام الله وبين كلام البشر مع علمه بالقاعدة القانونية القائلة بأن لا مقارنة مع وجود الفارق، وناهيك بالمقارنة بين كلام خطاب مطلق هو خطاب الله، وبين كلام خطاب نسبي هو كلام الإنسان، لننظر إلى ابن الأجدابي وهو يشرح البيت الثاني والأربعين (42) :

يمجّ أول حرف سمع سامعه   ويعتريه كلال العجز والملل

فيقول أبو شامة : «قال الطرابلسي : يمج أول حرف أي يطرحه ويلقيه، من قولك : مججت الماء إذا ألقيته وطرحته، يعني من فيك، ومجت أدني هذا الكلام إذا نبت عنه ولم تقبله، يقول : هذا الكلام ـ مع ركاكته وهجنته ـ مملول ممجوج من أول ما يسمع، فأين هو من القرآن الكريم الذي لا يمل ولا يثقل ترداده وإن كثر. ويعتريه : يصيبه، والكلال : الإعياء».

وبتأمل النص نلاحظ ثلاث محطات متتابعة تؤسس كل عبارة أو محطة فيها للأخرى في تطوير مقصود للمعنى، وفي علاقة جدلية لمادة (مج) : الأولى : مج الماء. والثانية : مجت الأذن الكلام، وحيث إن الأصل الأول لا يقصده السياق، وحيث إنه قابل للقرينة (الماء والكلام) فقد احتفظ بالأصل الثاني، أو المحطة الثانية، نزولا عند سلطة السياق ــ وهو الثالثة ــ، مع ملاحظة أن في الأصلين جذرا مشتركا هو (الرفض) في الماء وفي الكلام معا، وكلام هذه صفته لا يمكن أن يتساوى مع كلام الله الذي تلتذيه الأذن وخلفها القلب والجوارح كلها، وإن تردد هذا الكلام ولقد كان ابن الأجدابي واعيا وهو يستعمل فعل (تردد) من (الترديد) المحبوب في مجال البلاغة والإيقاع. ولم يقل (تكرر)، وهو انتقاء مقصود، لأن التكرار غير الترداد والترديد فلتفهم الإشارة ولينظر إليها من خلال هذه الثنائية في الخطابين : كلام الله وكلام مخلوقه وعبده.

ونكتفي بهذه النماذج على عمق ما لم نسق من نصوص نحيل عليها في مكانها اللاحق وننتقل إلى :

المجال البلاغي/الأسلوبي : ولنكتف منه أيضا ببعض المصطلحات البلاغية/ الأسلوبية التي تدل على ما بعدها، وقد يغني بعضها عن التحليل والتعليق :

ففي تعليق ابن الأجدابي على البيت الثامن والعشرين من القصيدة :

صعّدت كفيك إذ كف الغمام فما صوبت إلا بصوب الواكف الهطل

يقول أبو شامة : «قال الطرابلسي : وقد جمع في هذا البيت وجهين من البديع حسنين، وهما : التجنيس والتطبيق، ومعنى التجنيس : أن يتشابه اللفظ ويختلف المعنى(6). والتطبيق : أن يذكر الشيء وضده. فالمتجانس في البيت قوله :

كفيك وكف الغمام. وصويت والصوب. والمتطابق : صعدت وصويت». وإذا كان من تعليق على هذا النص هنا فهو الشهادة لابن الأجدابي بعمق إدراكه لآليات البلاغ ومصطلحاتها مهما تشعبت بين اللغة ورجال النقد والبلاغة، كما أشهد له بقدرت على التحرك بين النظر في تعريف المصطلحين، وبين التطبيق في وضع اليد على صورتهما في لغة الشاعر وبنائه وأسلوبه الجمالي الأخاذ. بل إن ابن الأجدابي يعمق من مادة (جنَس وجنّس وجانس) فيقول عن قول الشاعر في البيت الواحد والثلاثين(31) :

من كل غصن نضير مورق خضر   وكل نوْر نضيد مونق خضل

قال أبو شامة : «قال الطرابلسي : وحكى يعقوب عن أبي عمرو : الخضلة : النعمة، قال : وهذا يرجع إلى المعنى الأول، لأن النبت إذا كان نديا فهو ناعم. قال : وهذا البيت مرصع كله ومجنس تجنيس المضارعة، وهو الجمع بين ألفاظ متفقة في أكثر حروفها وذلك قوله : نضير ونضيد، ومورق ومونق، وخضر وخضل»، ولا أرى وجها لتحليل هذا النص إلا بتأمل مصطلحاته -وفي مقدمتها (الترصيع) و(تجنيس المضارعة) - في المصادر البلاغية التي ميزت بين (التصريع) العروض، وبين (الترصيع. البلاغي، ثم بين أنواع (التجنيس) ومن بينها (تجنيس المضارعة). وفي كتاب المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع لأبي محمد القاسم السجلماسي، ما يفي بتوسيع الحديث وتعميقه في هذه المصطلحات، فلينظر هنالك كل مصطلح في بابه داخل (شجرة التركيب البنيوي لمصطلحات المنزع ومفاهيمه) حيث المصطلح وسلم تفريعاته ـ من وإلى ـ داخل جنسه المرفق بصفحات وروده ـ ورودها ـ في المنزع.

البنية الإيقاعية :

وليست صيغة البنية من تأثير المنهج البنيوي الذي يلهج به بعضهم ولا طائل تحت دلالته في سياق المباحث المعرفية والفنية والنقدية الغربية إلا من حيث الإجراء والنظر الاصطلاحي، وإنما هو إطلاق أريد به ذلك المكون الموسيقي وأصوله وروافده ـ كما سبق الذكر ـ من حرف وبلاغة وتركيب وعروض وقوافي. وفي هذا السياق نكتفي بإشارتين دالتين على إشكال العلاقة الجدلية بين (النحو واللغة) وبين (الوزن)، وهي علاقة لها دلالتها فيما نرمي إليه ـ منهجيا ـ من هذا التكامل بين شتى العلوم التي تتكاثف في سبيل تحقيق معنى ودلالة جديدة في حقل معين كالإيقاع هنا :

ففي قول الشاعر في البيت السادس والسبعين(76) :

من كل غصن نضير مورق خضر   لمسكة الحجل لا من مسكة الحجل

يقول أبو شامة : «قال الطرابلسي... وساجي الطرف : منخفضه من الذله، وأسكن الياء من (ساجي) للضرورة، وحقها أن تنصب، وهو من أحسن الضرورات...». والنص طويل، فلينظر في مكانه من النصوص، مع التأكيد أن المهم لسياقنا هو ما ذكرناه وهو واضح.

كما أشار في تعليق دقيق له على البيت الرابع والخمسين (54) من قصيدة الشاعر في قوله:

إن قد ظهر وليّ الله من دبر   قد قدّ قلب عدو الله من قبل

قال أبو شامة : «قال الطرابلسي : يريد : فقد قد، لابد من الفاء في جواب الشرط، ولكنه حذفها للضرورة». وهو هنا وفيما قبله يقدم لنا قدرته على التمكن

اللغوي من حقلي النحو والمعجم، وقدرته على رصد الضرورات وتعيين ما بها من ذلك، مع إيمانه بهذه الضرورة في سبيل خدمة الإيقاع وتحقيق الوزن لإيمانه بعلو مكانة البنية الإيقاعية على كل البنى/المستويات الأخرى في مجال الألفاظ والتركيب.

البنية الدلالية : أما وقفات ابن الأجدابي مع معاني الشعر ـ وهي من عالم البنيات الدلالية للشعر ـ فقد قدم فيها فهما للشعر ووعيا به عن علم وتمثل، ماعز نظيره في مجال العلم بالشعر والعلم بنقده، والعلم أيضا بتذوقه، ونكتفي، من بين النصوص الكثيرة، بنماذج لها بعدها في تحقيق بعض مفاهيم البنية التي أصبح لها تميزها وتشعبها الكبير في مجال النقد اللغوي والأدبي المعاصر، ففي تعليقه على البيت التاسع والثلاثين : (39)

سألتهم سورة في مثل حكمته   فتلّهم عنه حيْن الدهر حين تلي

يقول أبو شامة : «فتلهم، أي صرعهم، والحين : الهلاك. قال الطرابلسي : كل شيء ألقيته مما له جرح وجثة، فقد تللته، وهذا مثل، يقول : حاولوا الإتيان بمثله فأعياهم ذلك وأسقطهم العجز عنه، فكانوا كمن قاوم شيئا لا يطيقه فصرعه»، والتفاوت واضح بين الشارحين، مع اكتفاء أبي شامة بالمعنى اللغوي والأصلي للكلمة، وتفنن ابن الأجدابي في هذا المعنى وتوسيعه دائرته حتى يفي الشرح بغرض المعنى ودلالته.

وفي تعليقه على البيت السادس والأربعين (46) وهو قول الشاعر :

برئت من دين قوم لا قوام لهم   عقولهم من وثاق الغي في عقل

قال أبو شامة «قال الطرابلسي : وعقل جمع عقل وهو الحبل الذي يعقل به البعير أي يشد به فيمنع من الإنطلاق والذهاب، وهذا مثل، يقول :

«كأن عقولهم ثلّت بعُقُل» فحبست عن تبين الحق ومعرفة الصواب، يعني بذلك كفار قريش، وما كانوا عليه من الضلال في عبادتهم الأوثان، وعنادهم لرسول الله صلى الله عليه وسلم، وتركهم قبول ماجاء به من الدين الراجح والحق الواضح». فانظر كيف يخرج من مواضعة اللغويين في معنى الكلمة (عقل) إلى مواضعة أخرى يضعها هو في تتبعه للمعنى في سياق السيرة الشريفة وعلاقة ذاك سلبا بحال الكفار وهم يمارضون (الدين الراجح، والحق الواضح)/الإسلام على يد من أرسل رحمة للعالمين، فكانت عقول الكفار أمام هذا المعنى السامي قد «شلت بعقل فحبست عن تبين الحق ومعرفة الصواب».

وفي تعليقه على البيت الثامن والخمسين (58) :

يمشي إلى الموت عالي الكعب معتقلا   أظمى الكعوب كمشي الكاعب الفضل

قال أبو شامة : «قال الطرابلسي : أراد أنه يمشي إلى الحرب متبخترا لقلة وهله وإدلاله بشجاعته، كما تمشي الفتاة المدلة بحسنها، المختالة في مشيتها، وقد أكثر الشعراء من استعمال ذلك، ومنه قول الهذلي :

ألسّالك الثغرة، اليقظان كالؤها   مشي الهلوك عليها الخيعل الفُضل».

إن اللغة عند ابن الأجدابي تتم بتتبع دوائر دلالاتها التي تنتهي دائما عنده إلى المعنى التركيبي وهو مفهوم (المعنى) عند شراح النصوص خارج المعنى النحوي ـ الوارد بالقوة ـ والمعني المعجمي ـ الوارد بالفعل ـ، والذي يصب في النهاية داخل القوة التي يقصدها الشاعر أو يستنبطها الناقد من استقرائه للبنية

الأولى في مـهـجم الكلمة من أجل سلمـها نحو أقصى ما يهدف إليه الشـاعر ويحصنه الناقد بوعيه الثقافي.

وفي شهادة من أبي شامة لابن الأجدابي ـ وهي شهادة صريحة، وإلا فكل ما اعتمده يعتبر شهادة في حق هذا الناقد الذي يقدمه لنا ناقدا وأستاذا له خصوصيته ومنهاجه ورؤاه في شرح هذه القصيدة وتتبع نكاتها مهما دقت وتشعبت، في هذه الشهادة الصريحة نورد قوله ـ قولهما الصريح والضمني ـ عن البيت التاسع والخمسين(59) :

قد قاتلوا، دونك الأقتال ـ أو الأقيال ـ عن جلد   وجـادلوا، بجـلاد البـيض والجـدل

قال أبو شامة : «فالذي في شرح الطرابلسي يقتضي أن يكون :

....   وجـادلوا بجـلال البـيض والجـدل

لأنه فسره بأن قال : وجادلوا : خاصموا، والجدل، الخصومة، والجلاد : المضاربة.

وهذه هي الرواية الجيدة القوية المعنى، أي انهم جمعوا بين الجدالين : الحقيقي والمجازي : فالحقيقي : مناظرتهم للكفار، ومخاصمتهم إياهم باللسان، وإيضاح الحجة، وإقامة البرهان، والجدال المجازي : ضربهم إياهم بالسيوف في قتالهم بالبيض جدالا مجازيا».

ونختم بهذه الإشارة العميقة المعنى، الدالة على ما بعدها، ففي تعليقه على البيت الخامس عشر(15) ـ وقد أخرنا نصه لدلالته ـ :

حـيٌ فـمـات سكونا، ثم مـات لدن   حـيي حنينا فـأضـحى غـاية المثل

قال أبو شامة : «... يقول ـ أي الطرابسي ـ : كان قرب النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ من الجذع حياة له وشرفا، وكان ساكتا في تلك الحال، ولما تركه النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ صار بعده عنه موتا له، فحن حينئذ، فكان حياته بالحنين في حال موته، وكان موته بالسكون في حال حياته، وهذا عجيب أن يكون موت في حال حياة، وحياة في حال موت، ولذلك قال : فأضحى غاية المثل». وهذا لعمري هو السحر الحلال في تحليل الشعر وتذوقه وتفسيره ونقده.

وبعد

فقد سد ابن الأجدابي تلك الثغرة التي ظل النقد الأدبي في الغرب الإسلامي يشكو منها عندما ينطلق من الأندلس إلى المغرب والجزائر وتونس فيفقد ذلك الجسر المحتمل والممكن في ليبيا الشقيقة المعطاءة حضارة وعلما وأدبا، نحو المشرق ليتحقق التواصل الحق. كما أنه حقق لي وللباحثين في مصادر النقد بالغرب الإسلامي ذلك الحلم الذي ظل يراودني وأنا اشتغل على مصادر النقد الأدبي في هذا الجناح، فإلى عميد الأدب المغربي ورائد البحث الجامعي المتفتح الأستاذ الدكتور عباس الجراري أهدي هذه المفاجأة/الفرحة لأنه أهل لها وأحق بها. ولأنها قطرة من بحره، ولبنة من لبنات مشروعه المتطور والوهاج لنهضة البحث الأكاديمي بالمغرب.

نصوص ابن الأجدابي النقدية من شرح أبي شامة

1 ـ ص 116 : «... وقد وقفت بالشام ثم بمصر ـ بعد شرحي لهذه القصيدة ـ على شرح لها منسوب إلى الفقيه أبي إسحاق إبراهيم بن إسماعيل بن أحمد

الطرابلسي، فوجدته عاريا عن فوائد جليلة أودعتها هذا الكتاب من شرح مالم يشرحه من الأبيات، ومن دقائق الإعراب، والكلام على الأحاديث، واستخراجها من كتبها، وبسطها، وشرح مافيها من الغريب، وغير هذا مما سيظهر لمطالعه» من مقدمة الشرح.

2-172-171/12[7] : «... قال الطرابلسي في شرحه : وكان هذا ـ أي سجود الشجرة له ـ صلى الله عليه وسلم. في سفره ـ صلى الله عليه وسلم ـ إلى الشام قبل النبوة، فنزل في بعض طريقه تحت شجرة يابسة قد نخر عودها، وتساقط ورقها، فلما استقر تحتها نضرت وأورقت وتدلت أغصانها حتى ظللته، فكان هذا سجودها الذي ذكر في البيت :

والشرح بالشام لما حييتها سجدت   ثم الذوائب من أفنانهـا الخـضل

قال : وفي حديث آخر أن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ خرج مع عمه أبي طالب إلى الشام ـ وهو صغير ابن اثنتي عشرة سنة ـ فمروا في طريقهم بصومعة بجير الراهب ـ وبعضهم يقول : بجيرا بالألف ـ وكان من علماء أهل الكتاب، فنظر بجير إلى رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ وعليه غمامة تظله من بين القوم حتى نزلوا تحت شجرة، فنظر إلى تلك الغمامة أظلت الشجرة، وتدلت أغصانها على النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ حتى استظل، فنزل بجير حتى نظر إليه وعاين خاتم النبوة بين كتفيه في حديث له طويل» ثم يعلق أبو شامة على الحديث الأول في قول الطرابلسي بقوله ـ ص 172 ـ : «وأما الحديث الأول أنه نزل تحت شجرة يابسة فنضرت وأورقت فما أعلم من أين أصله».

3 - 177/13 :

والجــذع حن لأن فــارقــتــه أســفـــا   حنين ثكلى شــجــتــهـــا لوعــة الثكل

«وقال الطرابلسي في شرحه : وفي بعض الروايات أنه ـ صلى الله عليه وسلم ـ قال للجذع حين نزل إليه : إن شئت أن أردك إلى الحائط الذي نبت فيه فتعود كما كنت، ينبت الله لك عروقا ويكمل خلقك، ويحدث لك خوصا، وثمرة، وإن شئت أن أغرسك في الجنة فيأكل أولياء الله من ثمرك، وأصغى إليه النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ يتسمع مايقول، فقال : بل تغرسني في الجنة فيأكل أولياء الله مني، وأكون في مكان لا أبلى فيه، فسمعه من يليه، فقال النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ : قد فعلت، ثم عاد إلى المنبر وأقبل على الناس، وقال :خيّرته ـ كما سمعتم ـ فاختار أن أغرسه في الجنة، واختار دار البقاء على دار الفناء. قال : ثم دفن الجذع في المسجد، فقيل : هو مدفون على يسار المنبر، وقيل : بل دفن شرقي المنبر إلى جانبه، وقال بعضهم : تحت المنبر».

4 - 188/14 :

مــاصــبــر من صــار من عين على أثر   وحـــال من حـــال عن حـــال إلى عطل

«قال الطرابسي في شرحه : يقول : الجذع معذور في حنينه لأنه صار من رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ على أثر بعد عين، فكيف يصبر من صار كذلك ؟ وكان الجذع حاليا بالنبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ وقيامه إلى جانبه».

5 - 180/15 :

حــيي فــمـــات سكونا، ثم مـــات لأن   حـــيي حنانا فـــأضـــحى غـــاية المثل

«قال الطرابسي في شرح هذا البيت : كان قرب النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ من الجذع حياة له وشرفا، وكان ساكنا في تلك الحال، ولما تركه النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ صار بعده منه وموتا له، فحنّ حينئذ، فكأن حياته بالحنين في حال موته، وكأن موته بالسكون في حال حياته، وهذا عجيب أن يكون موت في حال حياة، وحياة في حال موت، ولذلك قال : فأضحى غاية المثل».

6 - 184/17-16 :

والشاة لما مسحت الكف منك على ... جهد الهزال بأوصال لها فحل
سحت بدرة شكرى الضرع حافلة ... فروّت الركب بعد النهل بالعلل

«... وقد ذكر هذه اللفظة أيضا الطرابلسي في شرحه» ويعني بذلك (فروت الركب).

7 - 191/21 :

حمت لديك حمام الوحش جاثمة ... كيدا لكل غوي القلب مختبل

«قال الطرابلسي : حمت : قدرت وأحضرت، يقال : حم الله الشيء وأحمه إذا قدره وأحضره، وجاثمة بمنزلة رابضة، يقال : جثم الطائر، وربضت الشاة، ونحوها، وبرك البعير. والمختبل : المختلط العقل والرأي».

8 - 193/23:

قالوا : وجاءت إليه سرحة سترت ... وجه النبي بأغصان لها هذل

«قال الطرابلسي في شرحه : وسرحة سترت وجه النبي : أي دنت من الغار حتى سترته عن المشركين، ذكر ذلك بعض الرواة في حديث الغار، والسرحة : الشجرة السهلة اللينة التي لاشوك فيها، جاءت تخذّ الأرض خذا، حتى أتت الغار

فسترته من أعين أعدائه، قلت : ولكن ذكر الشجرة إنما جاء في بعض الروايات قال فيه... إلخ..».

9 - 201-200/26 : «قال الطرابلسي في شرح هذا البيت :

عن قاب قوسين أو أدنى هبطت ولم يستكمل الليل بين المر والقفل

انتهيت إلى المكان الذي بينه وبين العرش قيد قوسين، أو أقل من ذلك، وهبطت عنه» قلت ـ أي أبو شامة ـ : قوله، وبين العرش غريب، وكأنه كنى به عن القرب من الله عز وجل. وأنا أقول : قول الناظم هذا اختيار منه مذهب ابن عباس ومن وافقه في قوله تعالى : [ثم دنا فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى][8] أن المراد منه قربه ـ صلى الله عليه وسلم ـ من ربه، وهو قرب الكرامة» ولا وجه للاعتراض ـ كما ترى ـ إلا الإطناب في سوق الشواهد المختلفة.

10 - 206/28 :

صعدت كفيك إذ كف الغمام فما صوبت إلا بصوب الواكف الهطل

« .. قال الطرابلسي : وقد جمع هذا البيت وجهين من البديع حسنين وهما : التجنيس والتطبيق، ومعنى التجنيس أن يتشابه اللفظ ويختلف المعنى، والتطبيق : أن يذكر الشيء وضده، فالمتجانس في البيت قوله : كفيك وكف الغمام، وصوبت والصوب، والمتطابق قوله : صعدت وصوبت».

11 - 210/31 :

من كل غصن نضر مورق خضر وكل نور نضيد مونق خضل

« .. قال الطرابلسي : وحكى يعقوب عن أبي العلاء : الخضلة : النعمة، قال : وهذا يرجع إلى المعنى الأول، لأن النبت إذا كان نديا فهو ناعم، قال : وهذا البيت

مرصع كله ومجنس تجنيس المضارعة، وهو الجمع بين ألفاظ متفقة في أكثر حروفها وذلك قوله : نضير ونضيد، ومورق ومونق، وخضر وخضل».

12 - 218/35 :

والماء ينبع جودا من أناملها وسط الإناء بلا نهر ولا وشل

«... قال الطرابلسي : لم يكن هناك شيء من ماء الدنيا : لا نهر وهو الماء الكثير، ولا وشل وهو الماء القليل».

13 - 226/39 :

«سألتهم سورة في مثل حكمته فتلهم عنه حين العجز حين تلي

فتلهم أي صرعهم، والحين : الهلاك. قال الطرابلسي : كل شيء ألقيته مما له جرم وحبة فقد تللته، وهذا مثل، يقول : حاولوا الإتيان بمثله فأعياهم ذلك، وأسقطهم العجز عنه، فكانوا كمن قاوم شيئا لا يطيقه فصرعه».

14 - 232/41 :

مثبج بركيك الإفك ملتبس ملجلج بزي الزور والخطل

« .. قال الطرابلسي : الخطل : فضول الكلام فاسده».

15 - 233/42 :

«يمج أول حرف سمع سامعه ويعتريه كلال العجز والملل

قال الطرابلسي : يمج أول حرف أي يطرحه ويلقيه، من قولك : مججت الماء إذا ألقيته وطرحته، يعني من فيك، ومجت أذني هذا الكلام : إذا نبت عنه ولم تقبله، يقول : هذا الكلام من ركاكته وهجنته مملول ممجوج من أول ما يسمع، فأين هو

من القرآن العزيز الذي لا يمل ولا يثقل ترداده وإن كثر، ويعتريه : يصيبه، والكلال: الإعياء».

16 - 238-237/43 :

«كـأنه منطق الورهاء شـذ به   لبس من الخبل أو مس من الخبل

قال الطرابلسي : الورهاء : المرأة الحمقاء التي تتكلم بحمقها كلاما لا يفهم، وشذبه أي فرقه وقطعه فصار بعضه لا يقترن ببعض ولا يشبهه، واللبس : الاختلاط، والخبل بإسكان الباء : الفساد. والخبل بفتحها : الجنون، والمس أيضا : الجنون، يقال : رجل ممسوس، شبه هذا الكلام الذي عارض به مسيلمة بكلام امرأة بهامس من الجنون، فهي تهذي بكلام مشذب مختلط لا يقترن بعضه ببعض، ولا يشبه بعضه بعضا، وهذا المعنى مأخوذ من قول حبيب بن أوس :

عـذلا شـبيـهـا بالجنون كـأنما   قـرأت به الورهاء شطر كـتـاب»

17 - 242-241/44 :

أصـرّت البـئـر بل غـارت لمجـتـه   فـيـهـا وأعـمى بصـيـر العين بالتـفل

قال أبو شامة مختتما شرحه للفظة (التفل) بقوله من شرحه الذي سنورده بعده للسياق : «وقد نص على جوازه الطرابلسي في شرحه» وهذا قول الشارح أبي شامة : «... والتفل بإسكان الفاء شبيه بالبزق، وهو أقل منه، أقله البزق، ثم التفل، ثم النفث، ثم النفخ. وقد تفل الفاء يتفل بضمها وكسرها... قلت : فإن كان التفل بإسكان الفاء يكون الناظم قد حرك الفاء من التفل في هذا البيت ضرورة، وأما التفل بفتح الفاء من قولهم : فلان تفل : بين التفل وهو ترك الطيب، ويجوز التفل في البيت اسما للريق المتفول، فيكون من باب فعل بمعنى مفعول كالخبط

والنضد والهدم، فلا يكون ضرورة، هذا إن كان ذلك مسموحا، فإن هذا الباب ليس بقياس، وقد نص على جوازه الطرابلسي في شرحه».

18 - 242/46 :

برئت من دين قوم لا قوام لهم عقولهم من وثاق الغي في عقل

«قال الطرابلسي : عقل : جمع عقل وهو الحبل الذي يعقل به البعير أي يشد به، فيمنع من الانطلاق والذهاب، وهذا مثل، يقول : كأن عقولهم شلت بعقل فحبست عن تبين الحق ومعرفة الصواب، يعني بذلك كفار قريش، وماكانوا عليه من الضلال في عبادتهم الأوثان، وعنادهم لرسول الله صلى الله عليه وسلم، وتركهم قبول ماجاء به من الدين الراجح، والحق الواضح».

19 - 244/48 :

قالوا أذى منك لولا حلم خالقهم وحجة الله بالإعذار لم تنل

«قال الطرابلسي : الإعذار : المبالغة في الإنذار، يقال : أعذرت إلى فلان : إذا بالغت في التقدم إليه، قال : كان لك العذر في عقوبته».

20 - 251-250/53 :

يوحد الله إخلاصا، وقد ظهرت بظهره كندوب الطل في الطلل

«يقول : أثر التعذيب في ظهره كما أثر المطر في الأطلال، فخدد أرضها، ومحا رسومها، قاله الطرابلسي».

21-252/54 :

«إن قد ظهر ولي الله من دبر قد قدّ قلب عدو الله من قبل

قال الطرابلسي : يريد : فقد قد، لابد من الفاء في جواب الشرط، ولكنه حذفها.

22–نفسه : للضرورة...» «... قال الطرابلسي : يقول ـ أي الشاعر ـ : إن كان ظهر ولي الله بلال قد أثر فيه التعذيب، فقده، فقد جوزي عدو الله به أمية، وقد قد قلبه ببدر لأنه قتل يومئذ».

23-254/55 :

نفرت في نفر لم ترض أنفسهم إذ نافروا الرجس، إلا القدس من نفل

«قال الطرابلسي : وقد جانس بقوله : نفرو نفل، ونفرت ونافروا، لأن نفرت من النفير إلى العدو، ونافروا من المنافرة وهي المجانبة للشيء، والمباعدة له، والنفور منه».

24-256/56 :

بأنفس بدلت في الخلد إذ بذلت عن صدق بذل ببدر أكرم البدل

«قال الطرابلسي : بدلت : عوضت أكرم العوض، فالتبديل : إقامة شيء مقام شيء، وكذلك الإبدال، وكان الفراء يفرق بينهما فيقول : تبديل الشيء : تغييره، وإبداله : إزالته وتصيير آخر مكانه. وقوله : في الخلد : أي في جنة الخلد، والخلد : الإقامة والبقاء الدائم. وقوله : إذ بذلت من البذل وهو الإعطاء بسماحة نفس، يقول: عوضوا في الجنة أحسن عوض حين بذلوا أنفسهم لله، وجادوا بها. وقوله : عن صدق بذل، أي عن صدق منهم في بذلها، وإرادة منهم لوجه الله عز وجل وإعزاز دينه».

25-259/58-261 :

يمشي إلى الموت عالي الكعب معتقلا أظمى الكعوب كمشي الكاعب الفضل

«قال الطرابلسي : الكعوب : عقود القنا، والواحد : كعب، وأكثر من يصفون

الكعب بالصمم، يقال : رمح أصم الكعوب، قال : ويجوز في القياس أن يقول : أظمى الكعوب كما قال ها هنا».

26- نفسه : «قال الطرابلسي : أراد أنه يمشي إلى الحرب متبخترا لقلة وهله وإدلاله بشجاعته، كما تمشي الفتاة المدلة بحسنها المختالة في مشيتها، وقد أكثر الشعراء من استعمال ذلك، ومنه قول الهذلي :

ألسالك الثغرة اليقظان كالؤها مشي الهلوك عليها الخيعل الفضل»

27-262/59 :

«قد قاتلوا دونك الأتقال عن جلد وجادلوا بجلاد البيض والجدل

... فالذي في شرح الطرابلسي يقتضي أن يكون بجلاد البيض والجدل لأنه فسره بأن قال : وجادلوا : خاصموا، والجدل : الخصومة. والجلاد : المضاربة، وهذه هي الرواية الجيدة القوية المعنى، أي أنهم جمعوا بين الجدالين : الحقيقي والمجازي : فالحقيقي : مناظرتهم للكفار ومخاصمتهم إياهم باللسان، وإيضاح الحجة، وإقامة البرهان، والجدال المجازي : ضربهم إياهم بالسيوف في قتالهم بالبيض جدالا مجازيا».

28-271/62 :

بيض من العون لم تستل من غمد خيل من الكون لم تستن في طيل

«وفي شرح الطرابلسي : لم تستن أي لم تجل، يقال : استن الفرس في طيله وطوله أيضا أي حال في حبله الذي يربط به».

29-277/68 :

وعقبة الغمر عقباه لشقوته إن ظل من غمرات الخزي في ظلل

«قال الطرابلسي : فلما ذهبوا يحركونه ـ أي أمية بن خلف الجمحي ـ تزايل أي تفرق فتركوه وألقوا عليه من غيبه في التراب والحجارة».

30-291/69 :

«وكل أشوس عاتي القلب منقلب جعلته بقليب البئر كالجعل

قال الطرابلسي، الأشوس الذي ينظر بجانب عينيه كثيرا»

31– نفسه : «... قال الطرابلسي : والعاتي : الذي بلغ الغاية في القسوة».

32– نفسه : «... وقال الطرابلسي : المنقلب : الذي لا يعيي خيرا، ولا يمسكه، كالإناء المنقلب. قال : والقليب : البئر نفسها إلا أن لفظ البئر مؤنثة، والقليب مذكر، وجمعه قلب».

33– نفسه/292 : «قال الطرابلسي : أراد القليب الذي طرحوا فيه يوم بدر».

34-295/70 :

وجاثم بمثار النقع مشتغل بجاحم من أوار الثكل مشتعل

«قال الطرابلسي : أي جثم في الهزيمة حتى أدرك فأخذ. والنقع : الغبار. ومثاره : الموضع الذي أثير فيه. والجاحم : الحار المتوقد. والثكل : الحزن وأواره : حره، مأخوذ من أوار النار وهو شدة حرها».

35-296/71 :

«عقدت للخزي في عطفي مقلده طوق الحمامة باق غير منتقل

... قال الطرابلسي : المقلد : العنق، لأنه موضع القلادة، وهو المطوق أيضا، لأنه موضع الطوق. وعطفاه : جانباه، وطوق الحمامة : الخط المستدير بعنقها.

يقول : قلدته عار الأسر وهوانه طوقا مثل طوق الحمامة أي ملازما كلزوم طوق الحمامة لها. قال : والعرب تقول : قلدت فلانا منة، وقلدته عارا، أي ألزمته وجعلته كالقلادة المحيطة بعنقه».

297/73-36 :

«دام يديم زفيرا في جوانحه جنح من الشك لم يجنح ولم يمل

... قال الطرابلسي : دام من الدم أي هو جريح يسيل دمه، ويديم من الدوام. والزفير : تنفس الصعداء، أراد تنهده من الأسف. قال : وقد تم الكلام عند قوله : يديم زفيرا، ثم قال : في جوانحه جنح من الشك، والجوانح : الأضلاع، والجنح : الظلمة مأخوذ من جنح الليل وهو دنوه بظلمته، لم يجنح : لم يعطف عن قلبه فيزول» قلت ــ أي أبو شامة ــ : وقال الجوهري : الزفير : اغتراف النفس للشدة. والجوانح : الأضلاع التي تحت الترائب، وهي ما يلي الصدر كالضلوع مما يلي الظهر، الواحدة : جانحة، وجنح الليل بضم الجيم وكسرها : طائفة منه، وجنح يجنح جنوحا أي مال، ومنه قول تعالى : {وإن جنحوا للسلم فاجنح لها}، ولم يجنح ولم يمل : صفتان بجنح، وجمع بين الصفتين، ومعناهما واحد لاختلاف اللفظين، وجنح من الشك : فاعل يديم زفيرا خلافا لما قال الطرابلسي، لأن الشك والظلمة الناشئة إنما يحمل ذلك وأمثاله القلب لا الأضلاع».

298/74-37 :

«يقاد في القدّ خنقا مشربا خلفاً يمشي به الذّعر مشي الشارب الثّمل

القدّ : سيرٌ يقدّ من جلود الإبل يشدّ به الأسير، قاله الطرابلسي»

298/75-38 :

«أوصـــالـه مـن صـليل الـغـل فـي علـل وقـلـبـــــه مـن غـلـيـل الـغـل فـي غـلـل

... قال الطرابلسي : الغل : الذي يغل به الأسير فتجمع به يداه إلى عنقه، ويكون من قد أو حديد. وصليله : صوته، كلما تحرك، وعلل جمع علة من المرض، والغل بكسر الغين : الحقد. وغليله : حرارته والتهابه مأخوذ من غليل العطش وهو حرارته، وكذلك غليل الحزن ونحوه، وغلل جمع غلة وهي مثل الغليل».

299/76-39 :

«يظل يـحـجل سـاجي الطرف خـافـضـه لمسكة الحـجل لا من مـسـكة الحـجل

قال الطرابلسي : يحجل : يقفز في مشيته لأنه مقيد، يقال : حجل يجحل : إذا قفز. وساجي الطرف : منخفضه من الذلة، وأسكن الياء من ساجي للضرورة، وحقها أن تنصب، وهو من أحسن الضرورات، والمسكة : الإمساك. والحجل : القيد بكسر الحاء، والحجل : الحجال وهي الستور الواحد منها : حجلة، يقول : إنما سجى طرفه من ذلة الأسر. والتقييد، لاكما تسجو ألحاظ النساء من لزوم الحجاب، وإمساكهن في الحجال».

300-40 نفسه : «قلت : ـ أي أبو شامة ـ وعندي أن مسكة الحجل على ما فسرها الطرابلسي كالأولى : مسكة الحجل لأنهما من الإمساك، فكلاهما بفتح الميم وكسرها، ولا وجه لمعنى الضم فيهما إلا بتعسف بعيد».

41 ـ نفسه : «... والمعنى على ما ذكره الطرابلسي في تفسيره الحجل بالستور».

42 - 303/79 :

وأفلت السيف منهم كل ذي أسف على الحمام حماه آجل الأجل

«قال الطرابلسي : الأسف : الحزن. والحمام : الموت. وحماه : منعه. والأجل : المتأخر. والآجال : أمد العمر ومنتهاه، يعني بذلك : من هرب منهم فنجا من القتل والأسر، يقول : فهو غير مغتبط بالنجاة من القتل، لا بل ود لو قتل فاستراح مما يقاسيه من الحزن والأسف».

43 - 304/80 :

«قد اعتقه عتاق الخيل وهو يرى به إلى رق موت رقة الغزل

هذا البيت مؤكد للمعنى المذكور في البيت السابق وهو يتوجه على المعنى الذي ذكره الطرابلسي».

نفسه : «... قال الطرابلسي : اعتقته : أنجيته، وعنه، عتق العبد إنما هو نجاته من الرق وخلاصه منه. وعتاق الخيل : كرامها وجيادها. والغزل : محادثة النساء، والميل إليهن، والمزاح معهن. قال : وقد أحسن في هذا المعنى، وفي مطابقته الرق بالإعتاق، ومجانسته العتاق بالعتاقة والرق بالرقة».

44 - 305-304/81 :

«فكم ببكة من باك وباكية بفيض سجل من الآماق منسجل

قال الطرابلسي : بكة ومكة بمعنى واحد، وهو اسم البلدة، وهذا أحسن القولين فيها، وهو الذي أرادها هنا، واختار الباء على الميم ليجانس لفظها لفظ باك الذي بعدها. والسجل : الدلو العظيمة، ولا تسمى سجلا حتى تكون مملوءة ماء، كما لا تسمى الزجاجة كأسا حتى يكون فيها شراب، ولا يسمى الخوان مائدة،

حتى يكون عليه طعام. والسجل : مذكر، ولذلك ذكر نعته، فقال : منسجل، وهو الذي انسجل ماؤه أي انصب. وجعل الآماق سجلا على وجه الاستعارة والتشبيه، والآماق جمع مؤق ومأق وهو طرف العين الذي يخرج منه الدمع، يقال : مأق بهمزة بعد الميم وهو الأصل آماق بتقديم الهمزة على الميم وإبدالها ألفا، فتكون من المقلوب، كما قالوا في جمع : دأر : أدؤر وألدر، وقد حكى ابن أبي ثابت عن اللحياني أمق بمعنى مؤق، فعلى هذا آماق جمع أمق، ولا يكون مقلوبا عن مأق فاعلمه».

46 - 307/82 :

وكاسف البال بالي الصبر جدت له بوابل من وبال الخزي متصل

«... قال الطرابلسي : وقد أحسن في التجنيس بجمعه بين البال والبالي والوبال والوابل».

47 - 307/83 :

«فؤاده من سعير الغيظ في غلل وعينه من غزير الدمع في غلل

... قال الطرابلسي : والغيظ : قيل هو الغضب، وقيل فوق الغضب، وقال قوم : الغيظ والغضب بمعنى واحد، فإذا كان من النظير على نظيره، أو من الأعلى على من هو دونه، سمي غضبا، وإن كان من الدون على الأعلى سمي غيظا».

48 - 313/85 :

ويم مكة إذ أشرفت في أمم تضيق عنها نجاج الوعث والسهل

«قال الطرابلسي : والوعث : المكان الذي يكثر رمله حتى تغيب فيه الرجل، ويشق فيه المشي، ومنه اشتقاق وعثاء السفر وهي مشقته وشدته. والسهل : مالان من الأرض ولم يبلغ أن يكون وعثاء».

49/ نفسه : «قال الطرابلسي : عند كثير من أهل اللغة أن ما كان من الأسماء الثلاثية أوسطه حرف حلقي، فتحريكه إن كان ساكنا، وتسكينه إن كان متحركا جائز. واحتجوا باطراد ذلك في كثير من الكلام نحو قولهم نهر ونهر، وشعر وشعر، وصخر وصخر، وظعن وظعن، وفي بعض النسخ : السهل بضم السين والهاء، فيكون جمع سهل على نحو من قال في سقف هو جمع سقف».

50 - 321/88 :

وأنت ـ صلى عليك الله ـ تقدمهم في بهو إشراق نور منك مكتمل

«قال الطرابلسي : تقدمهم أي تتقدمهم، وتكون بين أيديهم».

51 - 322 نفسه : «وقال الطرابلسي : البهو : البناء العالي كالإيوان ونحوه، شبه النور الذي يغشاه، صلى الله عليه وسلم، ببهو أحاط به».

52 - 89-329/90 :

ينير فوق أغر الوجه منتجب متوج بعزيز النصر مقتبل
يسمو أمام جنود الله مرتديا ثوب الوقار لأمر الله ممتثل

«قال الطرابلسي في شرح هذا البيت والذي قبله : ينير : يعني هذا النور الذي شبهه بالبهو. يسمو : يعلو في مقامه. وممتثل : إذا فعله على المثال الذي رسم له. قال : ورد قوله. ممتثل على ما تقدمه من النعوت، فلذلك حفظه كأنه قال : متوج بعزيز النصر ممتثل لأمر الله عز وجل سام أمام جنود الله».

53 -331/91 :

خشعت تحت بهاء العز حين سمت بك المهابة فعل الخائف الوجل

«قال الطرابلسي : ودخل رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ وقد أكب على واسطة رحله حتى كادت تتكسر تواضعا لله وشكرا له وهو يقول : الملك لله الواحد القهار».

54 - 334/93 :

«والأرض ترجف من زهور من فــــرق   والجــويزهر إشـــراقـــا من الجـــذل

قال الطرابلسي : ترجف : تهتز. والزهو : الخفة من الطرب، يقال : زهاه الشيء يزهاه : إذا استخفه. والزهو أيضا : الكبر، وليس هذا موضعه. والفرق : الفزع، يقول : اهتزت الأرض فرحا لهذا الجيش وفرقا من صولته، أي كادت تهتز، كما قال الله عز وجل، [وبلغت القلوب الحناجر] أي كادت تبلغ. والجو : جو السماء، وهو ما تحتها من الهواء، والإشراق : الإضاءة والنور».

55 - 335 نفسه : «... وقال الطرابلسي : والزهو أيضا : المتتابعة، والزهو أيضا : السريعة».

56 ـ نفسه : «... قال الطرابلسي : وثنى الجذل : ما انثنى منها على أعناق هذه الإبل : أي انعطف وانطوى».

57 - 95-336/96 :

«لولا الذي خطت الأقـــلام من قــــدم   وســـابق من قـضـاء غـيـر ذي جـول
أهل ثهـــــلان بـالتــــهليل من طرب   وذاب يـذبـل تـهـلـيـــــــــلا مـن الـذبـل

قال الطرابلسي : الحول : التحول وهو الانتقال والتغير، وثهلان : اسم جبل معروف. وأهل : رفع صوته، ومنه : الإهلال بالحج، إنما هو رفع الصوت بالتلبية، واستهلال الصبي، وهو رفعه صوته بالبكاء، والتهليل مصدر هلل : إذا قال : لا إله

إلا الله، والتهليل الثاني، الجبن والفزع، يقال : هل الرجل عن الشيء، إذا كع فرقا وجبنا. ويذبل : اسم جبل أيضا معروف، والذبل : الرماح الذوابل، وهي التي لم تقطع من منابتها حتى ذبلت أي جفت ويبست، وإذا قطعت كذلك كانت أجود وأصلب. يقول : لولا ما سبق من تقدير الله عز وجل أن الجماد لا ينطق ولا يعقل، لرفع ثهلان صوته فهلل : الله من الطرب، ولذاب يذبل من الجزع والفرق، وهذا شبيه بقوله قبل هذا : والأرض ترجف من زهو ومن فرق».

58 - 341/98 :

شعبت صدع قريش بعدما قذفت | بهم شعوب شعاب السهل والقلل

«... قال الطرابلسي : يقول : عفا عنهم النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ بعدما تصدعوا : أي تفرقوا وهربوا من خوفه إلى كل سهل وجبل».

59 - 346/100 :

فويل مكة من آثار وطأته | وويل أم قريش من جوى الهبل

«... قال الطرابلسي : استعير ذلك فجعل بمعنى الحكم على الشيء والقهر له مع شدة وانتقام، ومنه يقال : اشتدت وطأة السلطان على الناس : إذا سار فيهم بسيرة تثقل عليهم. قال : وويل : كلمة يعبر بها عن المكروه ويدعى بها فيه، وهي مصدر لم يستعمل منه فعل، ومثله : ويح وويس : يقال له الويل من كذا. أي السوء والمكروه، وقيل : الويل : حلول الشر، يقال : دعت قريش بالويل والهلكة لما أظلهم النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ بكتائب المسلمين، وظنوا أنه سينتقم منهم».

60 - 347 نفسه : «... قال الطرابلسي : وأصل الجوى : فساد الجوف، ثم قد يسمى كل ما بطن من حزن أو هوى أو هم جوى. وفي حديث مسلم عن أبي هريرة

قال : أقبل رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ حتى قدم مكة، فبعث الزبير على إحدى المجنبتين، وبعث خالد بن الوليد على المجنبة الأخرى، وبعث أبا عبيدة على الحسر ـ الذين لا دروع لهم ـ فأخذوا بطن الوادي، ورسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ في كتيبته، فذكر الحديث إلى أن قال : فجاء أبو سفيان بن حرب، فقال يا رسول الله : أبيحت خضراء قريش، لا قريش بعد اليوم، وفي رواية : أبيدت خضراء قريش».

61 -101/348 :

«فجدت عفوا بفضل العفو منك ولم   تلمم، ولا بأليم اللوم والعذل

قال الطرابلسي : جدت عفوا من غير مسألة، يقال : أعطاني فلان كذا عفوا أي سهلا من غير عناء ولا كد في السؤال. والعفو : التجاوز عن الذنب وترك العقوبة عليه، ولم تلمم من قولك : ألمت بالشيء، إذا دنوت منه أو نلت منه نيلا يسيرا. والأليم : الموجع. واللوم والعذل متقاربان، فلما اختلف اللفظ حسن التكرير».

62 - 102/352 :

أضربت بالصفح صفحا عن طوائلهم   طولا أطال مقيل النوم في المقل

«أنشده الطرابلسي على أنه بمعنى الاستقرار، قال : وقد جانس بقوله : مقيل والمقل، والطول والإطالة، وبالصفح بمعنى العفو، والصفح الذي بمعنى الإعراض».

63 - 103/352 :

رحمت واشج أرحام أتيح لها   تحت الوشيج نشيج الروع والوجل

«قال الطرابلسي : والنشيج : بكاء يخالطه شهيق وتوجع».

64 - 363-362/108 :

والكفر في ظلمات الخزي مرتكس   تاو بمنزلة البهموت من زجل

«... قال الطرابلسي : والبهموت فيما ذكر أهل الأثر : الحوت الذي عليه قرارالأرضين. قال بعضهم : مد الله الأرض السابعة على الحوت، والحوت على الماء، والماء على الصخرة، والصخرة على فرن ثور. والثور على الثرى، ولا يعلما تحت ذلك إلا الله تعالى. قال : وقال ابن عباس : سأل رجل عيسى بن مريم عليه السلام عن عظم الحوت الذي عليه قرار الأرضين، فأخذ بيده وانطلق حتى انتهى إلى شاطئ البحر، فإذا تون لم يتم خروجه من البحر إلا ثلاثة أيام، فقال : ياروح الله : أهو هو ؟ فقال : والله إن لذلك الحوت كل غداة مثل هذا سبعين ألف حوت. قال : وزحل، أحد الكواكب الخنس التي تسمى الدراري هو أعلاها فلكا، وزعم بعض المفسرين أنه النجم الثاقب الذي ذكر الله في كتابه، قال : ومعنى الثاقب : العالي».

65 - 376/115 :

«تعرقت منه أعراق العراق ولم   يترك من الترك عظم غير منتثل

قال الطرابلسي : تعرقت : أخذ ما عليها من لحم. والأعراق : جمع عرق وهذا مثل، شبه العراق في استباحه الإسلام من ممالكه، وسلبه من أمواله وذخائره، بعضد تعرق، أي قشر لحمه عن عظمه».

66 - 381/118 :

ولا من النوب جذم غير منجذم   ولا من الزنج جدل غير منجدل

«قال الطرابلسي : هو جدل بكسر الجيم وجمعه أجدال، وهو مثل الأوصال، قال : وقوله : منجدل : أي منصرع ملقى».

– 67 نفسه : «... قال الطرابلسي : المنجدل : المنقطع، والجذل : الأصل مأخوذ من جذل الشجرة أي أصلها».

68 - 384/121 :

«وعـــاد كل عـــدو عـــز جـــانبـــه   قـــد عـــاذ منك ببـــذل منه مـــبـــتـــذل

قال الطرابلسي : عاد : صار. وعاذ : أي تعوذ واستجار ببذل أي شيء بذله، إما بإيمان أجاب الله إليه، وإما بجزية أعطاها فمقى دمه بها، وقد فسر ذلك بالبيت الذي يلي هذا».

69 - 388/126 :

قم يا مـحـمـد فـاشـفع في العـبـاد وقل   تسمع، وسل تعط، واشفع عـائدا وسل

«... وقوله : واشفع عائدا. سل : قال الطرابلسي : عائدا من العودة أي عد لما كنت فيه، وكرر السؤال».

70 - 390/128 :

والكوثر الحـوض يروي الناس من ظمـأ   بـرْح ويـنـقـع مـنـه لاعـج الـغـلـل

«... قال الطرابلسي : منه، أي من الحوض، واللاعج : الشديد الحرارة، كأنه يلعج القلب أي يحرقه، والغلل : جمع غلة وهي شدة العطش، ويجوز أن يكون الكوثر، الحوض. مبتدأ وخبرا أي الكوثر المذكور في الآية الممنون به عليك، هو الحوض الذي جاء في الخبر. عنك : أي أمتك ترده يوم القيامة، ويجوز أن تكون

الواو في (والكوثر) واو الحال، أي إذ يؤذن لك في الشفاعة والكوثر يروي الناس، أي أذن لك في الشفاعة، وهذا مهيأ لك، لأن الجميع واقع في مشهد الأشهاد».

* * *

الهوامش :

1 ـ يعود الفضل في هذا الاكتشاف إلى المحقق المغربي الشاب الأستاذ :مصطفى المسلوتي الذي حقق الشرح المنوه به بعده برسم دبلوم الدراسات العليا تحت إشراف فضيلة الأستاذ د.محمد يسف الذي شرفني فعينني عضوا بلجنة المناقشة تحت رئاسة الأستاذ. د محمد أمين اسماعيلي دار الحديث الحسنية ـ الرباط

2 ـ يناقش المحقق إشكال عنوان الكتاب بين المؤرخين، فينتهي إلى هذا العنوان.

3 ـ انظر حياته كما استقراها المحقق في مقدمة تحقيقه «كفاية المتحفظ».

4 ـ مقدمة المحقق : 3.

5 ـ من مقدمة الشرح (الطبعة المرقونة بدار الحديث الحسنية ـ بالرباط ـ المغرب). ص 116.

6 ـ أنظر مفهوم التصريف البلاغي، من خلال ثنائيتي الاشتقاق والاشتراك في «المنزع البديع».

7 ـ يشير الرقم الأول إلى عدد النصوص (3،2،1... إلخ)، بينما يشير الثاني (12 ... إلخ) إلى البيت، والثالث إلى الصفحة

8 ـ كل التخريجات قام بها المحقق فليرجع إليها من شاء في النسخة المرقونة بدار الحديث الحسنية.

* * *

الأمثال الشعبية الهوارية

- دورة حياة -

سالم الغزالي(*)

المثل حياة :

قال المبرد : المثل، مأخوذ من المثال وهو قول سائر يشبه به حال الثاني بالأول، والأصل فيه الشبه، فقولهم مثل بين يديه ـ إذا انتصب ـ معناه أشبه الصورة المنتصبة[1].

في هذا القول وأقوال أخرى[2] تنحو منحاه يصبح المثل صورة للحياة تتجسد فيه كثير من خصائصها. فبالمثل يقع استحضار وضع سابق وإحلاله في وضع لاحق، لما بين الوضعين من تماثل وتشابه مفترضين، ومن ثم يذكر المثل بحياة سابقة ويحيل عليها ويستنسخها. إنه إمكانية للاستمرار والتتابع والانتقال بشروط ومواصفات تعتمدها الحياة نفسها، بما هي نقيض للجمود والثبات والإنتهاء. ذلك أنه انتقال بين زمنين : زمن سابق يفترض أن يكون هو مولد المثل الأول، وزمن لاحق هو الذي يفرض فيه المثل الصورة المستعادة. ثم إنه انتقال بين مكانين : مكان شهد الأحداث والوقائع التي كانت وراء بناء المثل بالصيغة التي ظهر بها

(*) أستاذ باحث في الأدب المغربي، أكادير.

وأعطته شخصيته المتميزة، ومكان ثان هو موطن الوقائع الجديدة التي استوجبت حضور هذا المثل دون غيره. ومثلما تحتمل الحياة كثيرا من الالتباس بين الحقيقة والوهم وتجعل أحدهما يغري بالثاني، فإن المثل يفعل الشيء ذاته وهو يتخذ من اللحظة الذهنية للمتمثل زنده الذي يريه اهتبال المناسبة وقياس شاهد الأحوال على غائبها، وهذه كلها أمور تدعو إلى التفكير في إمكانية التباس الوهم بالحقيقة.

وهناك أيضا وجه آخر من أوجه التقارب بين الحياة والمثل، ففي كليهما غنى وانفتاح على الممكن لا ينضبان. يقول الميداني «... والله أعلم ما بقي منها (أي الأمثال) فإن أنفاس الناس لا يأتي عليها الحصر ولا تنفذ حتى ينفذ العصر».[3] نفهم من هذا القول استمرار الأمثال حرة طليقة خارج مقيدات الميداني، وفي ذلك اعتراف واضح بانفلات الأمثال من الحصر وميلادها المتجدد المرتبط بمنتجيها ومستعمليها؛ ومؤدى ذلك أن الأمثال تأبى إلا أن تحتفظ بحياة أوسع من تلك التي نظن أننا نحددها لها بتحكمنا فيها واستثمارنا مضامينها في مواقف مختلفة؛ فحياة الإنسان الفرد محدودة وحياة المثل مطلقة. من هنا ينشأ إشكال يفرض نفسه، فالمثل الذي يتمتع بهذا النوع من الحياة يوهم مستعيره بأنه يتحكم فيه ليعيد به حياة ظهر ما يدعو لإعادتها، فإذا «قيل هو مثله على الإطلاق فمعناه أنه يسد مسده»[4] فهل يكون حقا بين المثل المستعاد والحالة الممثل لها ذلك التطابق الذي يجعل كلا منهما يسد مسد الآخر ؟ لابد أن نتبين، بداية، أن المثل بصيغته المأثورة المستحضرة لدى المتمثل به قادر على أن يكون المتحكم في العملية برمتها. فليس بإمكان أي كان أن يدعي جازما أنه أرغم المثل على الحضور في تلك الواقعة الطارئة، لأن المثل الذي كان حاضرا من قبل في مكان ما من أمكنة التاريخ

الشخصي للذاكرة، يستطيع من خلال تحوير ما في الصيغة أن يمارس إغراء غير مدرك ليوهم أنه رديف الحالة الجديدة، مع أنه كان في أصله وليد ظروف تختلف كليا عما يحدث في اللحظة التي استرجع ليعبر عنها؛ ثم إن حياة المثل المسترجع مختزلة في دلالة رمزية. وبهذه الدلالة يتمكن من أن يحيا أكثر من مرة بمواصفات مختلفة، ويوهم أن يسد مسد غيره دون أن يكون هو هو. أو ليس في الحياة أناس تتشابه صورهم تشابها كبيرا دون أن يكونوا نسخا مكررة ؟ بله، ألا يمكن لبعضهم أن ينتحل شخصية غيره دون أن يكشف بسهولة ويسر ؟

إن المثل قادر على أن يفعل ذلك بأيسر مما نتصور أحيانا، إنه ينتحل ما لغيره ببراعة تامة، والأدلة على ذلك كثيرة. فعندما يقال عن شخص استفاد من محاباة جيدة لا تتوفر لغيره إن (جْدَّاه فْلْمَعْرُوف)[5] فإن تطابق الدلالتين الرمزيتين للحالة الراهنة والمثل المسترجع لا تترك لطرفي الرسالة فرصة للتساؤل عن مدى وجود الجدة والمعروف وجودا متعينا ومدى انسجامهما مع الحالة المتمثل لها. ففي هذا المثل يتم التغاضي عن سلسلة كبيرة مضمرة من العلاقات والاستبدالات التي ترتبط بكل مكون من مكوناته. ونتأكد من ذلك إذا افترضنا أن متلقيا لا يملك مرجعية دلالية مشتركة مع المرسل لم يفهم مقصدية هذا المثل، فإنه لن يكون في حاجة ماسة إلى تبيان المكونين (الجدة) و(المعروف) وشرحهما، بقدر ما سيكون محتاجا إلى معرفة المعنى المستفاد من الحالة التي عرض المثل بوحي منها. إن قدرة المثل على الانتحال وقدرته على الاختزان ـ اختزان دلالات متعددة ومتوالية - أهلتاه ليكون كالحياة منفتحا باستمرار وقادرا على الاستيعاب والاحتواء. فهو يستوعب الوضعيات والأشياء، يستوعب الكلمات والرموز، الوعي واللاوعي، الذات

والآخر. وقد التفت أحد البلاغيين القدماء إلى هذه السمة فكتب «أن كل تمثيل تشبيه وليس كل تشبيه تمثيلا».[6] ومعتمده في ذلك أن يحتاج في التمثيل إلى تأول، وهذا لابد فيه من ذهن ونظر يرتفع بصاحبه عن طبقة العوام، ويمكنه من تلافي الحواجز والحجب الحائلة دون لذة المعنى. إن التمثيل من هذه الزاوية يكيف إيقاع البحث عن لذة المعنى ويضفي على رحلة البحث عنها مسحة من الجلال تذكر بما تتكشف عنه رحلة الحياة بعد مفاجآت الابتكار والتعلم ومراكمة الخبرات.

إن تمثل المثل والتمثيل به في سياق ما ذكر يهدفان إلى التحايل على المعنى وإيقاعه في دائرة الوضوح والترسيخ والامتلاك يجعله في مرتبة العلم الذي تدركه النفس عن طريق الطباع والحواس.[7] والجدير بالملاحظة أن المثل سواءا كان شفويا أم مكتوبا يحظى بوثوقية ظاهرة تضاهي وتوقية الحقائق والعناصر الأولية في حياة الناس. فالمثل يعرض «قداسته» بإصرار من خلال تخليه عن أي ارتباط بمصدر يحدد أصله ومنبته وسلسلة رحلاته القولية. فهو يركب متن الرواية دون أن يهتم بمن يروي. ورواته الموجودون على أرض الواقع، المتحركون في كل اتجاهات الرواية قانعون بوضعهم، راغبون في استتارهم المتواصل خلف المضمون المثلي المهيمن. إن تخفف المثل من رواته ينبه إلى سمة أخرى من سماته، هي سمة الإيجاز والاختصار التي تطبع تركيبه عموما. فتجميع عناصر المثل وتكثيفها يذكر بمبدإ حياتي تطوري هو مبدأ اقتصاد الجهد. ذلك الاقتصاد الذي شكل قيمة سهلت على الإنسان تطوير إمكاناته وتوجيهها لتطوير نمط حياته. ولعل هذا المبدأ نفسه كان ضروريا لتضمن الأمثال استمراريتها وحضورها وتأثيرها في الموجودات من حولها. يقول ابن رشيق : «المثل السائر في كلام العرب كثير نظما

ونثرا وأفضله أوجزه وأحكمه أصدقه».[8] وقد استفزت بنية المثل المقتصدة بعض الباحثين وحركت فيهم الدعوة إلى عده نصا ولو كان مركبا من جملة واحدة[9].

وكان الغرض من هذه الدعوة تفادي تلك الوثوقية التي جعلت المثل يفرض نفسه كحجة في حل المعنى[10]. لكن حجبة المثل المشار إليها لايكتسبها من حياته الخاصة بل يكتسبها من ملابسته حياة غيره، إذ يصبح بتلك الملابسة مجسدا لموقف فردي أو جماعي جاهز يرتبط فيه ماض ما بحاضرما. «إنه من حيث هو تعبير شكلي ينتمي إلى المؤسسي الموروث، التاريخ، لكنه يرمي بمضمونه إلى الآنية والحضور».[11] وبهذا التأرجح بين الأزمنة والانفلات من قيود الرواية المحققة الصارمة والتغلغل في المواقف والوضعيات يمارس المثل حجيته باستكبار يلخصه قولهم مثل شرود وشارد، أي سائر لا يرد كالجمل الصعب[12].

مثلٌ وحَيَاتَان :

ترتبط حياة المثل بطبيعة السرد الذي حمله وأعطاه فرصة للعبور والاستمرار. ولأن السرد إما أن يكون كتابيا أو شفويا فإن حياة المثل تتشرب نسغها من خصوصيات الكتابة أو المشافهة «فالسرود الشفوية تتصف بأنها عرضية، بينما تتصف السرود الكتابية بأنها تنطوي على الديمومة. فالأولى تتغير بتغير العصور والرواة في حين تظل الثانية خالدة تقاوم عوامل التغير والاندثار».[13]

يغري هذا التفريق بين حياتي المثل الشفوي والمكتوب باستصدار أحكام تمييزية لصالح المثل المكتوب، لا تخلو من دافع نفعي يضمره القارئ الباحث الذي يجد في المثل المكتوب ضالته التأويلية التفسيرية المرتبطة بالسياقات التي توفرها النصوص المكتوبة وبالإضافات التي تحملها الكتابة في طياتها، وأهمها المزج بين

البعدين الفكري والجمالي. يقول الميداني « ... وتقيد أوابدها في بطون الدفاتر والصحائف، وتطير نواهضها في رؤوس الشواهق وظهور التنائف، فهي تواكب الرياح النكب في مدارج مهابها وتزاحم الأراقم الرقش في مضايق مدابها، تحوج الخطيب المصقع والشاعر المفلق إلى إدماجها وإدراجها في أثناء متصرفاتها وأدراجها، لاشتمالها على أساليب الحسن والجمال...»[14] لكن الانسياق مع هذا التميز الكتابي للأمثال المدونة لا يعكس كل الحقيقة ولا يبين بما فيه الكفاية جوانب أخرى للتناظر بين حياة المثل المكتوب والمثل المتنقل عبر الرواية الشفوية. فالأول باستفادته من امتيازات الخطية وضمانه حياة مستقرة، أصبح ذا شخصية محددة تمارس تأثيرها بشتى الوسائل، ومنها توظيف البعد البصري، كما أنه انفلت من الفناء والاندثار الذي يتهدده خارج حصون الكتابة. لكنه مقابل ذلك ثبت في وضع واحد لا يحيد عنه. وهنا تبرز الشفوية ـ رغم مخاطرها ـ متدثرة ببعض الميز. ذلك أن ركوب المثل الشفوي صهوة الصوت يمنحه إمكانات إضافية للحياة، ففي كل نقلة روائية يمكن أن يعرف حياة جديدة تعضدها مقامات التلفظ وحركات المتلفظ والإشارات التي يوطنها في ثنايا المثل الملفوظ. إن عبور المثل الشفوي المتكرر من منطقة إلى أخرى ومن منطق إلى آخر يكسبه قدرة على تجميع أكثر خصائص الحياة جوهرية وهي الحركية الدائمة التي تمكنه من التفاعل في سياقات متعددة. وتظهر الأمثال الشعبية عامة إلى أي حد تستفيد من طابعها الشفوي.

تتوارى حياة لتبدأ أخرى :

تعد الذاكرة ملاذ الأمثال الشعبية الشفوية الذي تنطلق منه لتعود إليه، تحيا فيه عبر دورات بين الكمون والظهور، وفق نظام محكم لا ننتبه إليه غالبا تحت

ضغط وقائع الحياة اليومية المتباينة لكنه نظام موجود يظهر من مكوناته عنصرا المثير والاستجابة.

فالإنسان الشعبي الذي يجد نفسه منهمكا في لحظة حياتية محددة حديثة زمنيا، غير متوقعة النتائج، لا يلبث أن يستجير بالمثل المناسب لتلك اللحظة دون أن يشعر بعناء. ويبلغ الانسجام بين الأفعال المنجزة والمثل المستعاد درجة من التماهي لا تدع فرصة للتفكير في العمل المعقد الذي تمت به الملاءمة بين إنجاز وقائع حديثة ومخزون ذهني ليس من المؤكد استرجاعه خارج لحظة ذلك الإنجاز. غير أن كل هذا الانسجام لا يثير دهشة بعض الباحثين الذين يرون أن لتقنية التذكر طابعا كونيا في الثقافات الشفوية،[15] وإن كانوا لا يوضحون لا طبيعة هذه التقنية ولا وتيرة عملها في تقديم عناصر وإخفاء أخرى. فالمثل يضع من خلال تقنية التذكر حدا فاصلا بين حياتين تتلاشى إحداهما لتنمو الأخرى. أما الحياة الأولى فهي حياة الحادثة أو الحوادث التي خلفت المثل إذ يوحي هذا المثل في أغلب الأحيان بأنه سليل حدث مضى، أما الحياة الثانية فهي حياة المثل من حيث هو كيان مستقل. وإذا كانت بعض الأمثال قد رسخت استقلالها وكونت شخصيتها المتميزة فإن أمثالا أخرى ظلت وفية لآثار تلك الحياة السابقة، لكنها لا تفصح عنها بسهولة وإنما تحت وطأة ظروف تشكلها وضعية المتلقي وثقافة المرسل.

من الأمثال الشعبية الهوارية التي تصلح نموذجا لإظهار توالي حياتين نذكر :

1) [منّك يالموت لمولاك][16] فهذا المثل يرد الآن في سياقات متعددة ليبرهن على أن المسؤولية فردية ولا أحد يتحمل مصير غيره. وأصل هذا المثل ـ حياته المتوازية ـ حسب ما يحكيه السارد الشعبي الهواري، أن امرأة كان لها ولد وحيد

تحبه حبا شديدا جعلها لا تمل من أن تكرر على مسمعه أنها مستعدة لتموت ميتته إذا اقتضى الحال. كبر الولد وبدت له أقوال أمه هذه مبالغا فيها فقرر أن يجرب صدقها في أن تموت بدله. أحضر طائرا غريبا فنتف ريشه وغير بعض ملامحه ثم أخفاه تحت إناء ودعا أمه فأخبرها أن موته قد حضر، وأنه ينتظرها إذا كانت ما تزال راغبة في فداء ابنها. طلبت الأم أن تتأكد مما يقوله ابنها، وما إن رأت الكائن الغريب حتى ولت مدبرة وهي تصيح [منك يالومت لمولاك]

2) ـ [رْبَطْهَا مْعَ بْلّعَتْرُوسْ][17] تقول الحكاية المتلاشية التي حل هذا المثل محلها إن رجلا كان له خروف وتيس فقرر أن يبيع الخروف، لذلك ما أن اقترب موعد السوق حتى وثقه وهيأ وسيلة نقله، ثم حدث ما غير رأيه فسرحه، ولما عاد موعد السوق في الأسبوع الموالي فعل بالخروف مثل ما فعله في الأسبوع الذي مضى وثقه ثم عاد فأطلقه، وفي الأسبوع الثالث ما إن اقترب موعد السوق حتى وثق التيس والخروف معا وهيأ وسيلة نقلهما. بدا التيس مهموما لما سيحدث له بفراق المنزل الذي ولد فيه ونما بين أرجائه، فكان ذلك سببا جعل الخروف يهون عليه حزنه قائلا :

ـ لقد شدوا وثاقي مرتين ثم أطلقوني ـ أجابه التيس : هذه المرة لن يطلقوك فقد [ربطتها مع بلعتروس]. ومقصوده من هذا الكلام أن العائق الذي كان سببا في نقل الخروف إلى السوق في المرات السابقة قد زال بعد قرار بيع الاثنين، لأن عذل الدابة يستوي على ظهرها بوجودهما معا، بينما يستحيل ثباته مع واحد فقط.

إن المثل المرتبط بهذه الحكاية قد تحرر منها وأصبح يعرض في مقام التعبير عن الجد والحزم والحسم يتحملها طرف بسبب طرف آخر، وربما تحرر أكثر من

ذلك في بعض المواقف ليعبر عن مكابدة أمر صعب، لكن تحرر المثل في تقديم دلالته الخاصة لا يغنيه دائما عن استحضار الحكاية الأصل التي توارت مع ميلاد الصيغة المثلية، مما يشرع باب الحكي على مصراعيه وينعش آليات اشتغال المحكي، فيحيل المثل بحياته الماثلة على الحكاية بحياتها المتوارية في دورة مستمرة بينهما.

دورة الحياة في الأمثال الشعبية الهوارية :

تحديد المجال : يتحدد المجال الذي نقصده في منطقة هوارة الواقعة في سهل سوس. وهي منطقة شاسعة تضم عدة قبائل وتتباين مكوناتها. أما الأمثال الشعبية الهوارية فتحدد في مجموع الصيغ المثلية المتداولة بين سكان هوارة بلغة عربية دارجة، وتعتمد في انتقالها على المشافهة وتوالد السياقات داخل مجالات الحياة اليومية. ومن ثم فإن نسبة الأمثال الى هذه المنطقة لا يعني كونها موقوفة عليها لا تتعداها إلى غيرها فقد نجد من بينها أمثالا تتداول في مناطق أخرى مع تغييرات طفيفة أو بدونها. غير أن الذي لا يتكرر بكل تأكيد هو بعض الخصوصيات الصوتية المرتبطة بالتلفظ، تمس الحرف والمقطع والكلمة، وكذا بعض الخصوصيات التركيبية تهم نظام الجملة من التقديم والتأخير والروابط.

إن ما تضمنته الفقرات السابقة حول حياة الأمثال يمكننا الآن من تتبع نموذج من نماذج دورة الحياة في الأمثال الشعبية الهوارية اعتمادا على علامات مختلفة تضمنتها هذه الأمثال، نعني الأمثال التي سنسوقها في الفقرات الموالية.

إن التوجه الذي أخترناه ينظر إلى المضمون أكثر مما ينظر إلى غيره من مكونات المثل الشعبي. ويؤطر هذا التوجه افتراض مؤداه أن متنا مثليا شعبيا كالذي بين أيدينا مصدره الذاكرة الجمعية للمعنيين به يحتوي على علامات يمكن

اختيار واحدة منها واستنطاقها من بناء تصور لدورة حياتية تهم الإنسان الذي تعامل مع هذا المتن.

نموذج دورة الحياة في الأمثال الشعبية الهوارية :

يقول المثل الشعبي الهواري : [مَاشافتك مًّحْمَا ولا شادّة فْحْبَلْ] ويقابله في الصياغة المدرسية قولنا : لا رأتك امرأة وحمى ولا ممسكة حبلاً. غير أن هذا المقابل لا يملأ كل ثغرات المعنى المقصود. ذلك أن الوحام أو الوحم مرتبط في التفكير الشعبي الهواري باعتقاد يرى أن المرأة الوحمى إذا اشتهت شيئا ولم تنله تنطبع صورته على جسم جنينها، ويحدث لها الشيء نفسه إذا رأت صورة مستغربة لا تستسيغ رؤيتها. من هنا ندرك أن المخاطب في المثل غير مرغوب فيه، ومطلوب إقصاؤه حتى لا تنطبع صورته أو بعض منها على الوليد القادم. حتى الآن يبدو منطق المثل مقبولا ومنسجما مع الخلفية الاعتقادية والفكرية التي تؤطره، غير أن خاتمته تكسر ذلك الانسجام لأنها تطلب إقصاء المخاطب من مجال رؤية [الشادة فحبل] وهي المرأة التي حضرها المخاض فأمسكت حبلا خاصا مثبتا في السقف تستعين به على أوجاعها. في هذا الجزء يستجمع المثل كل طاقته الفنية والدلالية ليفتح مجالا واسعا للفهم والتأويل مماله علاقة ببعض خصوصيات المثل المشار إليها من قبل. إن الأمر يتعلق بحالة ميلاد، حالة انطلاق حياة جديدة لكائن مرتقب يشير إليها الوحم والطلق. وإذا انطلقنا من مكون يبدو ظاهريا بعيدا عن موضوعة الولادة التي يطفح بها المثل، أي من [الحبل] ألفينا له مصاحبات كثيرة يثيرها في الذهن، منها الحبل السري وحبل الإغاثة، ثم حبل النسب الذي يضمن الاستمرار. لنتساءل : لماذا يلد الإنسان؟ وسيجيبنا المثل [اللّي خلاّ خليفتو

مامات][18] إن الحبل الذي وظفه المثل ينتهي إلى أعماق اللاشعور الجمعي الذي تشكل الاستمرارية فيه واجبا لحفظ النوع. لكن الإستمرارية التي يضمنها حبل النسب تحدد لها شروطها المثلية في القول : [ولاد الشارب إنفعو اللحية وولاد اللحية انفعو الخلا][19] ففيه نجد تحريضا صريحا على الزواج المبكر لأنه يحقق نفعا سريعا، وهذا النفع السريع مطلوب بإلحاح وإلا فإن المثل متأهب ليؤكد أن [النخلة ما تضلل على جدرها][20] ويسجل بذلك إدانة واحتجاجا على انصرام المنفعة المناطة بقطاف الزواج المبكر.

تتجسد النواة التي تلتقي حولها الأمثال المذكورة في الفقرات السابقة في مؤسسة الأسرة المعتمدة لتنشيط وجودها على الإنجاب بوصفه وسيلة من وسائل تحريك دورة الحياة. ولتقوية هذه النواة نلتقط مثلا يقول [زواج ليلة تدبيرو عام][21] ويقتضي هذا التدبير حزما في الاختيار والانتقاء وذلك لأن عنصر الدم يفرض نفسه من وجهة نظر عرقية خالصة تتحكم فيها الوضعيات الاجتماعية التي تظل الزواج المدبر، ويؤكد المثل ذلك بقسوة لا نجدها في الحديث عن الجوانب الاقتصادية المرتبطة بالتدبير فيقول تلميحا : [مْنَاشْ تْغرَسْ مْنَاشْ تَّاكُلْ][22] ويقول تصريحا : [الدم يتحَلْبَى ولو من كَلْبَا].[23] قلنا إن هذه الصرامة المرتبطة بالاختيار العرقي الدموي تخف إذا تعلق الأمر بالجوانب الاقتصادية، من ذلك قولهم في التهوين من شأن مؤخر الصداق [الحادگة ماتدّيه والهبيلة ما تدّيه][24] وقولهم تشجيعا لمن عزف عن الزواج متذرعا بقلة المال [مسكين إدّى مسكينة وتهنات القبيلة].[25]

إن مؤسسة الأسرة في الأمثال المذكورة لا تظهر بالضرورة مساوية لما هي عليه في الحياة الواقعية، لأن المثل بحكم طبيعته التكوينية لا يتخذ صبغة نص

وصفي إخباري تتوالى فيه الوقائع مرتبة. وكل ما يحتفظ به المثل لا يعدو أن يكون علامات دالة. فلا غرابة أن نجد جوانب بارزة وأخرى باهتة أو مغيبة، فإذا عدنا إلى المتن المثلي الشعبي الهواري وجدنا أن المرأة تظهر ظهورا محدودا لكنه مؤثر. فهي الأم التي تمنح الأمن والأمان بوجودها فإذا غابت غابا [اللي عندو مّو ما نقرا همّو واللّي ما عندو مّو اغسلْ كبَلْ اتْلَمُّو](26) وهي الأم المستعدة لترى في ولدها أكثر مما هو [كُلّ جْدِي عنْد مُّو غزَال](27) ثم إنها الزوجة التي تتفوق على زوجها حذقا ونباهة [سيدي حادك أُلاَ لاَ حْدَكْ منُّو، هُو يْحْسَبْ القدِّيدْ أُهِيَ تْكَطَّعْ مَنُّو](28)

إن دورة الحياة التي انطلقت في الأمثال السالفة من الأسرة وما يرتبط بها من عناصر وعلاقات تتوسع من خلال الروابط التي تخلقها العناصر المختلفة، وهكذا نجد المثل [باغي سارح ملعود وحليگو مسدود](29) يوضح بعمق أثر البعد الاقتصادي في استمرار كيان ما وتفاعله مع محيطه. فالبخل الذي ينتقده المثل يتم عبر محورين : أولهما محور الوعي والثاني محور الاستهلاك فالراعي (السارح) عنصر اقتصادي أساس في مجاله، وممهد لشبك من العلاقات الاجتماعية، في مقدمتها علاقته بمالك المرعيات. وتتحدد هذه العلاقة بضرورة تمتيعه بحقوقه الضرورية ومنها حق الأكل. ويراد من إثارة هذه العلاقة الإشارة إلى نمط حياتي لقسم من الناس هم البخلاء الذين يميلون عن نمط الحياة الطبيعية المبنية على تبادل المنافع الاقتصادية، ومن ثم يسهل علينا أن نتبين التواصل الحاصل بين البحث عن استمرارية حياتية يحققها الإنجاب، واستمرارية اقتصادية تتحقق عن طريق علاقة تبادل متوازية تهم المصالح والمنافع، وتعكس بعض الأمثال مبدأ أفضلية الوفرة وكذا المردودية المتوازنة مع الجهد المبذول فنجد أن فلانا [بحال

الدجاج تعلفو عام ما يعشيك ليلة][30]. وتتجاور أفضلية الوفرة مع نقيضها تحاشي الخصاص، فهذا الأخير يسكن اللاشعور الجمعي نتيجة ما كانت تعرفه الجماعة من مجاعات مبيدة تؤثر على السلوكات والقيم، وهكذا نجد أن [الجوع إعلم النكادة][31]. وليس الجوع سوى جزء من منظومة التعبير عن الخصاص التي تختزنها بعض الأمثال وتوجه إيحاءاتها بقوة، فمن ذلك قولهم [إطيحْ الفارْ ويِتّْزْوَا][32] وقولهم [رَايْحَا عُنْدُو الشّمس].[33]

إضافة إلى ما سبق تستحضر الأمثال الشعبية الهوارية مبدأ اقتصاديا تجاريا نفعيا، له ارتباط بمرحلة حياتية مغايرة، نعني به مبدأ تفضيل النوع نحو [كَمْشَة نْحَلْ خير مْن شوْارِي دبّان][34] ويتصل بهذا النمط من التفكير الاقتصادي التجاري إدراك الإنسان الشعبي أهمية تجمع القوة الاقتصادية في التأثير على الوضعيات فـ [جّماعا تغني واحد وواحد ما يغني جّماعا][35] وينبثق هذا الإدراك من هيمنة الطابع الجماعي على الأنشطة الاقتصادية المنجزة يوميا وخفوت الطابع الفردي فيها. يظهر ذلك في قولهم [بْهِيمَا وحْدَة ما تْعَطّلْ الرْوَا][36]. إن الروح الجماعية ـ وهي روح قتالية في الأصل ـ تهيمن على التصورات الاقتصادية المعبر عنها في الأمثال السابقة مع أنها أمثال تنحو بوضوح نحو المجال الزراعي الرعوي. ويعني ذلك أن المثل قد يحتفظ بعناصر مضمرة تهم وضعيات وأزمنة غير التي يوظف فيها دون أن يفقد نفعيته وتأثيره.

وتصر الأمثال على استحضار عنصر النقود لتختزل به مراحل مهمة من تطور العلاقات الاقتصادية وتأثيرها في العلاقات الإنسانية، من ذلك قولهم [اللي ما عندو فلوس كلامو مسّوس][37] و[القرع بفلوسو أرى داك الراس نبوسو][38] و[اللّهمّ قبر غريب ولا شكارة خاوية].[39]

إن انفتاح المثل الشعبي على مجال الأنشطة الاقتصادية يورّطه في تحمل ارتباطات يفرضها الاقتصاد على مختلف مجالات الحياة. وهكذا يفسح المثل مجالا داخل دورته الحياتية لتصارع الأفكار الإيجابية والسلبية تجاه قضية واحدة أو عدة قضايا، كما يسمح بتجاور القيم المتعارضة والمتناقضة، ومن ثم فإنه ينحاز إلى دعوى دون أن يتخلى عن ضدها. يحرض على سلوك دون أن يهتم بتقديم مبرراته. ففي الوقت الذي نجد فيه أن [الثور المعياف يشرب من الغَيْس](40) نجد إلى جانبه أن [الباز إموت وما يَلْكُطْ الحَبْ](41) ففي هذين المثلين استعراض وضعيتين لا يتردد من خبر الحياة الرعوية في التنبه إلى أنهما تعتمدان على حاسة النظر لنقل مشاهد متكررة تمكنت بتكررها وتواترها من أن تصبح علامة معبرة عن قيمة. ولا يحتاج المتمرس بالأمثال إلى جهد كبير لإظهار تعارض المثلين حيال قيمة واحدة.

فالأول ينتقد الأنفة بطريقته بينما الثاني يمجدها بطريقة مخالفة، وهما معا يمتحان من محيط واحد ويستعملان مداخل دلالية متقاربة. هل نقول «إن تناقض الأمثال تعبير عن تناقض حياة الشعب ذاتها»؟ لا نريد أن نتخلص من القضية بهذه الطريقة مع أنها مغرية. لذلك نذهب إلى أن التناقضات والتعارضات التي تقدمها الأمثال الشعبية الهوارية تدخل في إطار زخم دورة حياتية يغيب عنا بعداه التعاقبي والتزامني، فنحن لا نستطيع أن نرتب الأمثال ترتيبا زمنيا لمعرفة تاريخ كل منها، ولكننا نعرف أن المثل أيا كان ينخرط في دورة حياتية تتشابك عناصرها وتتعدد الدلالات المرتبطة. بكل مكون من مكوناتها، وأن تلك الدورة الحياتية مفتوحة لكل الاحتمالات. فقد يعمر المثل طويلا ويغير جلده تبعا لظروفه ليتأقلم مع حاجات

مستعمليه، وقد يموت بموت المجال المتداول فيه وقيمه المتحكمة، لكن موته يظل رمزيا، لأنه يستمر كامنا وراء تفاعلات قادرة على إعادة إنتاجه إذا ما توفرت لها شروط معينة، فيحدث له ما يحدث لفنون أخرى فيما يعرف بوقع الحافر على الحافر. ومن ذلك كله تتحقق للمثل الشعبي دورة حياتية محمولة بالمجال الذي عاش فيه ودورة حياتية ذاتية منسوجة بالمجاز الذي تحيا به الأمثال عامة وقد تبينا بعض ملامح تلك الدورة من خلال الأمثال الشعبية الهوارية التي تضمنتها الفقرات السابقة.

* * * * *

هوامش :

1 ـ مجمع الأمثال ج 1، ص 5، الميداني، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد 1972.

2 ـ انظر : لسان العرب لابن منظور، مادة «مثل» وأسرار البلاغة للجرجاني /تصحيح محمد رشيد رضا. ط 1972 ص 92 وما بعدها، والعمدة لابن رشيق، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط 1972، ج 1، ص 280.

3 ـ مجمع الأمثال ج 1 ص 5.

4 ـ لسان العرب، مادة «مثل».

5 ـ تقريبه قولنا : جدته في الوليمة. لكن «المعروف» ليس وليمة عادية وإنما يكون عبارة عن طعام صدقة يقدم في مكان له احترام ما مثل المساجد والأضرحة والطفل الذي تكون جدته من المشرفات على إعداد ذلك الطعام ينال نصيبا وافرا.

6 ـ أسرار البلاغة، ص 75.

7 ـ نفسه، ص 102.

8 ـ العمدة، ص 280.

9 ـ الاسم العربي الجريح، عبد الكبير الخطيبي، ط 1 1980، ص 33.

10 ـ نفسه، وكذا الصفحة.

11 ـ نحو سوسيولوجيا للثقافة الشعبية، خليل أحمد خليل، ط 79/1، ص 74.

12 ـ العمدة، ص 280.

13 ـ السردية العربية، عبد الله ابراهيم، ط 1992/1، ص 16 نقلا عن فراي،.

14 ـ مجمع الأمثال، ج 1، ص 1.

15 ـ الاسم العربي الجريح، ص 30.

16 ـ نقرّبُه بقولنا : أنت وصاحبك أيها الموت لا دخل لي بينكما.

17 ـ نقرّبُه بقولنا : لقد ربطت نفسك مع ابن التّيس.

18 ـ نقرّبُه بقولنا : من ترك خَلَفَه فكأنه حي يرزق.

19 ـ نقرّبُه بقولنا : الإنجاب في مرحلة الشباب الأول ينفع صاحبه في كهولته بينما الإنجاب في الكهولة لا ينفعه.

20 ـ نقرّبُه بقولنا : النخلة لا تُظِلُّ جِدْرَهَا.

21 ـ نقرّبُه بقولنا : زواج ليلة يحتاج إلى سنة من التدبير.

22 ـ نقرّبُه بقولنا : تأكل نتْجَ ما تغرسه.

23 ـ نقرّبُه بقولنا : الدّم الموَرِّث ينقل سمات أصله حتى عند الكلاب.

24 ـ نقرّبُه بقولنا : الحاذقة لا تحتاج إلى مؤخر الصداق لأنها تستمر في العشرة الزوجية والحمقاء تتخلى عنه بسبب نزقها.

25 ـ نقرّبُه بقولنا : التزاوج بين الفقراء/المساكين غير مكلف ولا مرهق.

26 ـ نقرّبُه بقولنا : لا يهمّني من يتوفر على أمّ وإنّما يتيمها.

27 ـ نقرّبُه بقولنا : كل جدي يعد غزالاً في عين أمه.

28 ـ نقرّبُه بقولنا : سيدي حاذق وسيدتي أحذق منه، هو يحسب القديد وهي تقطع منه.

29 ـ نقرّبُه بقولنا : هذا الرجل يريد راعيا من عود (خشب) بحلق مسدود.

30 ـ نقرّبُه بقولنا : مثل الدجاج تعلفه عاما لعلّه يكفيك لعشاء ليلة واحدة.

31 ـ نقرّبُه بقولنا : الجوع يعلّم صاحبه النّقادة. (نَقْدُ الحَبّ أو الطعام اليسير شيئاً فشيئاً).

32 ـ نقرّبُه بقولنا : هذا مكان يسقط فيه الفأر فينقطع نفسه لخلوه من أي متاع.

33 ـ نقرّبُه بقولنا : الشمس غاربة عنده. لكن نطق (رايحا) إذا رقّق بغير المعنى.

34 ـ نقرّبُه بقولنا : حَفْنَةٌ نحْلاً أفضل من عِدْلَيْن ذباباً.

35 ـ نقرّبُه بقولنا : الجماعة تُغْني الفرد بينما الفرد لا يُغني الجماعة.

36 ـ نقرّبُه بقولنا : بهيمة واحدة لا تعطّل الرِّوَاء. وفي اللسان أن الرّواء حبل تشد به الأمتعة. ويطلق الهواريون الرّوا على شيئين مختلفين : أ) مكان تجمع البقر خاصة مقابل الزريبة الخاصة بالغنم. ب) مجموع البهائم التي تربط لإنجاز عملية الدِّراس. ولعلّ فيهما معا ما يعرف بإطلاق الجزء وإرادة الكلّ.

37 ـ نقرّبُه بقولنا : من لا مال له لا طعم لكلامه أو لا طعم لكلام من لا مال له.

38 ـ نقرّبُه بقولنا : بماله ضمن الأقرع تقبيل رأسه.

39 ـ نقرّبُه بقولنا : أن تموت غريبا أفضل من إقامتك بين أهلك معوزاً.

40 ـ نقرّبُه بقولنا : الثور العيّاف يشرب الكَدَر.

41 ـ نقرّبُه بقولنا : يموت البازي جوعاً ولا يلتقط الحَبَّ. وذلك لأنه يأنف من التنازل عن أكله المعتاد وهو اللحم.

* * * * *

كتاب : «حجة الغيور في الذب عن أرباب الصدور» لمحمد فرفرا خلاصات واستنتاجات

سعيد الفاضلي(*)

1 ـ **تقديم :**

يتحيز زمن تأليف كتاب "حجة الغيور في الذب عن ارباب الصدور" لمؤلفه محمد فرفرا في مرحلة متميزة في التاريخ الفكري والادبي في المغرب الحديث هي بداية العقد الثالث من هذا القرن. وهي مرحلة عرفت احداثا جساما لعل اهمها الظهير البربري وما استتبعه من احداث واحتجاجات وطنية وشعبية. وقد اعتبرها الدارسون مرحلة قطيعة تبشر بالانبعاث[1]، اذ عرفت "ظهور وعي شعبي جديد"[2] تضافرت لبلورته عوامل اهمها الحركة الوطنية ونضوج الفكرة السلفية والاتصال بالمشرق عن طريق الصحافة* ويمكن رصد مؤشرات تعضد هذا الحكم منها :

– نشأة وانتشار النوادي الادبية.

– ظهور المسامرات الادبية.

–صدور كتاب الادب العربي في المغرب الاقصى سنة 1929.

(*) أستاذ باحث في الأدب المغربي.

الضجة النقدية التي أحدثتها مقالات محمد بن العباس القباج ، مؤلف الكتاب السابق ، على صفحات مجلة المغرب بعنوان "لذعات بريئة".

- صدور كتاب ذكريات المومن ، للأستاذ عبد الله الجراري ، سنة 1933.
- صدور الجزء الأول من كتاب دروس التاريخ المغربي، لنفس المؤلف سنة 1935 .
- صدور كتاب النبوغ المغربي في الادب المغربي، للاستاذ عبد الله كنون، سنة 1937 .
- تقرير الاحتفال بعيد العرش بصفة رسمية.[3]

إن ما يهمنا من سرد عدة مؤلفات هو التنبيه لميلاد روح المبادرة التي تعبر عنها ، على اختلاف توجهاتها، والتأشير على ان البنية الفكرية قد بدأت تنفض عن نفسها ادران السلبية والحذر والتقية والمجاملة والتقريظ.

2- التعريف بمؤلف الكتاب.

هو محمد بن عبد القادر فرفرا (- 1952) ، تلقى على شيوخ منهم محمد بن العياشي وعبد السلام بن ابراهيم ومحمد السايح ومحمد المدني ابن الحسني ومحمد الرندة ومحمد بوجندار[4] الذي كان ملازما له اذ نسخ جل مؤلفات استاذه خاصة كتاب الاغتباط[5]. كان له ولوع بالتاريخ والتراجم، كتب مجموعة من تراجم علماء الرباط في جريدة السعادة، وقد وقفت على بعضها لدى اسرته مخطوطة بيده. وقد كان المؤلف موظفا بالاقامة العامة وخلف استاذه محمد بوجندار في منصبه[6] . وله كتاب آخر عنوانه " تحقيق الارتباط لكتاب الاغتباط بتراجم اعلام الرباط " وهو تكملة لكتاب استاذه «الاغتباط» كما يدل على ذلك عنوانه، لكنه في حكم المفقود [7].

3- **تقديم المخطوط :**

اخبر الاستاذ عبد الله الجراري انه يتوفر في خزانته على نسخة من هذا الكتاب تقع في "ازيد من كراستين" [8] . أما النسخةالمعتمدة فهي بحوزة ابناء المؤلف تقع في مائة واربع صفحات سقطت بعض الصفحات من وسطها، مكتوبة بخط واضح عرف به المؤلف الذي "اشتهر بالنساخة فكان ذا خط جيد مع سرعة"[9]. ويصل متوسط اسطر كل صفحة الى عشرين، تتخللها تشطيبات وتحشيات . وقد انبنى الكتاب على مقدمة وفصلين اثنين، احدهما في "ذكر العلماء الذين توارث بهم العلم بالرباط في القرنين الثاني عشر والثالث عشر" [10] والآخر في "ذكر العلماء الذين استنار بهم الرباط في اواخر الثالث عشر" [11].

وقد انهى المؤلف كتابه بخاتمة موجزة، وفرغ منه في "فاتح ربيع الثاني عام 1351 هـ [12]، حوالي سنة 1931 م .

4- **دواعي التأليف :**

يرجع تأليف الكتاب إلى سبب مباشر هو إيراد محمد بن الحسن الحجوي في الجزء الرابع من كتابه "الفكر السامي في تاريخ الفقه الاسلامي " في معرض ترجمته لأبي اسحق التادلي [13]، جملة يفهم منها تجريد اهل الرباط من المعرفة بعلم الحساب قبل سنة 1300 هـ " حتى نشره فيهم المذكور" [14] . يقول محمد فرفرا معللا سبب اندفاعه لتأليف هذا الكتاب :" اما بعد ، فهذه مقالة تكون كالمقراض لقوله حرية بالنقد والاعتراض ، راويها السيد محمد الحجوي الفاسي في مجموع ... طبعه تحت اسم الفكر السامي ..." [15].

أما محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي فقد كان مثقفا بارزا وموظفا ساميا، تقلد عدة مناصب اهمها نائب الصدر الأعظم، وهو عالم مجدد له عدة مؤلفات [16].

أما كتابه المذكور فاصله محاضرة كان قد القاها بالمدرسة الثانوية بفاس سنة 1918" ثم اكلمه فجاء مجلدا ضخما"[17] ورغم ماشابه من تحامل فإنه كتاب قيم "كتاب لو لم يكن له سواه لبرهن على اطلاعه الواسع وقدرته على البحث والمقارنة "[18] بل انه قرر في منهاج التدريس في كليتي تونس ومصر[19].

وفي محاولة لتقريب القارئ من فحوى الكتاب واسلوب صاحبه نثبت مقدمته وخاتمته لتكون أرضية لملاحظات واستنتاجات هذا البحث.

5- مقدمة المخطوط:

بسم الله الرحمان الرحيم ، صلى الله على سيدنا محمد وآله.

حمدا لمن وفق طائفة لنصرة الحقيقة، فحازوا رضى الله ورضى الخليقة، وهداهم للذب عنها ورفع منارها، وادحاض الاباطيل وهدم اسوارها بمعاول البرهان وسنان الاقلام الفاعلة فعل النبال والسهام، وجعل من دلس وافترى مرموقا بعين السخط والازدراء ، منعوتا بين قومه بالافك والافتعال، ومضرب الامثال برذيلة البهتان في المقال. وصلاة وسلاما على سيدنا محمد الذي صدع بالحق قياما بواجبات الرسالة، وحاج أهل الجفوة والاعتساف والجهالة، وعلى آله واصحابه الناهجين نهجه، الدافعلين للمبطلين بالحجة.

اما بعد فهذه مقالة تكون كالمقراض لقولة حرية بالنقد والاعتراض، راويها السيد محمد الحجوي الفاسي في مجموع من شتات الاوراق طبعه تحت اسم

«الفكر السامي في تاريخ الفقه الاسلامي»، وترجم في مؤخره لبعض الفقهاء في رابع الأجزاء، وهو صنيع يستحق عليه الشكر والثناء لو سلك فيها سبيل الابرياء من الاغراض والأهواء، بل عدل في مواضع منه الى الاعتساف، مصادما فضيلة الحق والانصاف. وبرهانا على ماقلنا، انه لما جاء لترجمة بعض علماء الرباط جف قلمه عن الاعتراف بالحق، والنطق بالصدق، بل جعلها وسيلة لتنقيص اهل الرباط ورميهم بوصمة الجهل والانحطاط، والتاريخ الصحيح يفند دعواه، ويحكم بأنه يخدم شخصيته وهواه، فتناقل الناس اسطورته بغاية السخط والاستكراه، وحكموا بعدم الثقة به فيما رواه، ولم يحد مكان الخواص الاستياء، بل تعدى الى مجموع العموم ذلك الافتراء. لذلك رأيت على كل من في طوقه رد تلك الغارة، إطفاء تلك الشرارة، ورد سواد ذلك العثير[20] الى وجه من اتاه.، وهأنا، على قدر معارفي أقوم ببعض الواجب، بجمع مالدي من المواجب، لأرد الحق الى نصابه، وألزم المعتدي برد اسلابه، مقتصرا على الوجهة التاريخية وفيما يتعلق بالرباط فقط ، أما ماعداه من الخلط والغلط والسفطات والزلفات وكبريات المبالغات من جعل الحبة قبة، والبقة دبة، فقد يقوم به الغير، ممن يسوءهم السكوت على ذلك الضير. واني آمن من استياء المؤلف من هذا الرد الذي سيكون نحو قولته، مبطلا لفريته، بل سأكون مشمولا منه برداء الرضى ومقابلا بالشكر والثناء نظرا لكونه رجلا باقعة[21] يود ان لايفوته من المعارف شيء، حيث ان هذا الرد سيطلعه على خبايا ومكنونات من اجل اعتقاده عدم وجودها، اظهر مماحل شهادة اعقبته حسرة وندامة، ونسب له القوم الافتراء والجهل برجال هذا البلد الامين، الذي مكث به سنين. وننبه المؤلف الى اني لست اقصد الهضيمة من حقه، والحطيطة من قدره، ولكني اجله اجلالا مادام على السوية، وخدم الحقيقة كما هيه ، اما لا ، فلا .

ولا لوم على قلمي اذا طغى في بعض الاحيان بما يعد في فكره اخلالا بواجبه الادبي وانما اللائمة على التاريخ الذي هو الحكم العدل ، والقول الفصل، اما انا فلست الا منفذا لحكمه، مسطرا لما يكون طردا لخصمه. هذا مع اعترافي بأني اصغر طالب، ليس لي يد في العلوم التي تؤهلني لتناول هذا الموضوع، وإن في الحي رجالا هم اولي وأحق بالتقدم لمثل هذه الميادين، لمزيد كفاءتهم وواسع معارفهم، ومعرفتهم باساليب الكلام وفنون اطواره ووجوهه من تنكيت وتبكيت وتعريض وايماء وتلويح ووو. ولم يمنعهم من القصد لهذا إلا فضيلة الاعراض عن الواقعين في الاعراض منشدين بلسان حالهم قول اديبهم:

واذا اتتك مذمتي من[22] فهي الشهادة لي بأني كامل

لكننا خفنا ان يزيد ذلك في غلط المؤلف، فيبرز لنا فكرا جديدا او يلقي محاضرة ويأتينا برواية عن ميان بن بيان ، أن الرباط ليس به عالم في هذا الاوان، فلهذا جردت هذا النقد اعتمادا على ان "خير الكتابة جهد المقل..."، وفرارا مما روي عن الرسول الانفس الاقدس: "الساكت عن الحق شيطان اخرس"، وتمسكا بقول سيدنا علي امام البلغاء والحكماء:" ردوا الحجر من حيث جاء".

6- خاتمة المخطوط :

وليكن هذا الامام هو مسك الختام، وعسى ان يكون ما أوردناه من هؤلاء الاعلام مقنعا للمؤلف الذي صاح (صيحة الثعالب) بخلو الرباط من العالمين واتى برواية هي من قبيل الاحلام، (وما نحن بتأويل الاحلام بعالمين)، وإن استزاد او زاد في الجحود والعناد فنحيله على كتاب " الاغتباط بتراجم اعلام الرباط " لشيخنا المرحوم العلامة النقاد ابي عبد الله بوجندار ، فقد ترجم لما يقارب الثلاثمائة من

العلماء واثبت لهم شيئا وافرا من الاثار، الناطقة بما لهم من المكانة في العلوم وعلو المقدار.

ان آثارنا تدل علينا فانظروا بعدنا الى الآثار
واذا لم تر الهلال فسلم لاناس رأوه بالابصار

حمانا الله من معرة الجهل وشر الجاهلين ، وصلى الله على سيد العالمين، وآله واصحابه اجمعين ، ماقال منصف آمين، وفي فاتح ربيع الثاني عام 1351 ، كتبه افقر الورى محمد بن عبد القادر فرفرا كان الله له.

7- خلاصات واستنتاجات:

1.7- ديناميكية السجال

تجدر الاشارة الى اننا لانتوخى تناول هذا الكتاب لذاته بل نتخذه منطلقا لتناول نتاج الفترة التي ينتمي اليها، فهو يدخل في اطار استراتيجية رد الفعل او الطابع السجالي الذي وسم البنية الفكرية للمرحلة بنوع من الديناميكية لم تعهدها من قبل . ومن اهم المؤلفات التي تندرج ضمن هذا الاطار كتاب "الاغتباط" لمحمد بوجندار الذي قال في مقدمته "رأيت في كتاب: المجد الطارف والتالد للعلامة الاديب السيد محمد الامين الصحراوي عند ذكر رحلته بالرباط انه سأل علماء الرباط هل تحت يدهم تاريخ عرف بعلماء واولياء بلدهم، اجابوه انهم ماوقفوا على شيء من ذلك... وقد من الله، ولله الحمد، فجمعت من تراجم علماء واولياء الرباط مايقارب الثلاثمائة ترجمة" [23]. كما نمثل لهذا النوع بمعجم المطبوعات المغربية الذي يقول صاحبه ان سبب تأليفه يعود الى مقال نشر بمجلة المغرب "وكان كاتب المقال .. قد غفل او تغافل عن مئات الكتب المطبوعة بالمغرب وبالاخص بالمطبعة

الحجرية الفاسية"[24] ويضيف "وعزمت اذ ذاك على الرد على صاحب المقال ولكن ظروفا حالت بيني وبين تنفيذ الفكرة غير انها بقيت تتمخض في فكري عدة سنوات"[25]، ولايخرج كتاب مواكب النصر وكواكب العصر عن اطار هذا النوع من التأليف ، يقول مؤلفه: " حتى قال لي يوما احد المتعنتين: من كان بطنجة من اهل العلم المعتمدين فيكتفى به عن الرحلة الى الشيوخ المتمكنين ؟... وقد حملني هذا النكران على التنويه والاعلان بمن احتضنته هذه المدينة العريقة"[26].

هذا دون ان ننسى كتابات سجالية من نوع اخر اسهمت في انتعاش الحركة الفكرية والادبية، تبودلت بين السلفيين والطرقيين اهمها كتاب اظهار "الحقيقة وعلاج الخليقة"[27] الذي رد عليه الشرقي محمد الشرقاوي بكتاب "نهاية الانكسار لصاحب الاظهار"، هذا الاخير الذي كان سببا في وجود مؤلف آخر هو : ضرب نطاق الحصار على أصحاب نهاية الانكسار لمحمد بن اليمني الناصري [28].

ومعلوم ان ساحة هذا السجال السلفي الطرقي لم تقتصر على الكتب بل نجد لها اصداء صاخبة في صحف المغرب العربي.

نضيف الى كل ماسبق الخصومات التي اوقدت اوارها "لذعات "القباج البريئة، فقد "روع الشعراء وقتئذ مما جعل البعض منهم ينتفض امام النقد ، وصعب على الانسان مالم يعود " [29].

2-7- بنيتا التقريظ والنقد:

ولسنا بصدد تناول مضامين ونتائج هذه السجالات المختلفة موضوعا وغاية بقدر ما نريد تسجيل هذا التحول في البنية الفكرية المغربية منذ نهاية العقد الثاني من هذا القرن، وهو تحول يؤشر على تمفصل هام في هذه البنية.

انه تمفصل ينبئ بنبذ الخمول والمسالمة والاغراق في التقية عبر المجاملات

والتقريظات التي كانت سائدة بين المثقفين رغبة في تبادل أوراق اعتماد المكانة الابداعية. فاذا تأملنا القصائد المتبادلة بين شعراء الفترة، وهي اكثر من ان نحتاج

للتمثيل لها ، نجد كل شعر يرفع صاحبه الى ذروة الثريا ولو كان مبتدئا ، في محاولاته الاولى، فما يكون من هذا الصاحب الا ان يرد على التحية بأحسن منها[30]، والظن ان عدم كون القباج شاعرا كان من اهم ماجرأه على اجتراح "لذعاته"[31].

لقد كان التقريظ هو العملة الرائجة قبل هذا التحول، واعني بالتحول بداية انحسار التقريظ الذي لم يندحر الا تدريجيا، فكل نتاج سواء كان قصيدة او كتابا الا وكان يزف به . وقد قصره البعض على النوادي الادبية[32]، والواقع ان النوادي الادبية لم تكن الا جزءا من بنية عامة. بل يمكننا القول بكثير من الاطمئنان ان الحكم الذي اطلقه الحجوي لم يكن مقصودا، وانما هو احد المزالق التي تنتج عن ركوب التقريظ ، فقد وضع الرجل نصب عينيه الرفع من قيمة مترجمه، ولما كان يحتل مكان الصدارة اراد ان يزيده رفعة ، فأساء الى المدينة من حيث أراد تقريظ عالمها. وقد انتبه مؤلف كتاب "حجة الغيور..." الى اندراج هذا الحكم في معرض التقريظ والتنويه بالتادلي : "أتى بعبارة ألبسها حلة التنويه والاطراء بالمترجم ملوحا للحط من قدرهم"[33]، وما إخال الحجوي قصد الى ذلك قصدا، إن هو إلا التحمس الاعمى للتقريظ الذي اذهله عن الوجه الاخر للعملة في تحليته المترجم.

ويأتي مصطلح النقد في استعمال الفترة نقيضا للتقريظ نظرا لتجذر الثقافة الدينية في البنية الفكرية، فالنقد يرتبط في الاذهان بنقد الرجال تجريحا وتعديلا، ومعنى هذا ان الرجل حين يتعرض للنقد تنزع منه الحجية، ليس فقط فيما صدر

عنه في الماضي ولكن فيما سيصدر عنه مستقبلا، خاصة انهم كانوا يخلطون، بلا وعي، شخصية الفقيه بشخصية الاديب ، فهما وحدة صاحبها

موسوعي الثقافة، بل انهم لم يكونوا يفصلون بين نقد الرجل ونقد نتاجه، يقول احد المدافعين عن الشعراء ضد القباج :" سبحان الله ، متى كان الشخص مفصولا عن شعره وكلامه وافكاره وافعاله؟"[34].

ولعل هذا مايفسر الفزع الذي انتاب الشعراء وغيرهم حين طرح القباج نهج التقريظ في لذعاته. فقد فهموا ان نقد الشاعر حكم عليه بالموت الشعري وانه ليس اهلا لأن يتلقى كما هو الشأن بالنسبة للمحدث الذي جرح [35].

7-3- تأثر السلطة الادبية بالسلطة الزمنية:

بنى محمد فرفرا دفاعه على حجج منطقية وفقهية وتاريخية، وعلى ايراد عناوين مؤلفات وعلى نوازل وشهادات. ورغم ان قلمه جار احيانا تحت تأثير العاطفة [36]، فإنه كان مستحضرا مكانة الرجل التراتبية في المخزن ونفوذه باعتباره احد الموظفين السامين، بتعبير هذه الايام ، اذ يقول "واني آمن من استياء المؤلف من هذا الرد الذي سيكون نحو قولته، مبطلا لفريته" [37]، ويقول ايضا: "وننبه المؤلف اني لست اقصد الهضيمة من حقه والحطيطة من قدره"[38]. كما أنه لم يتجرأ على اثبات كلمة "ناقص" عند تلويحه ببيت المتنبي المشهور، فترك مكانها فارغا :

واذا اتتك مذمتي من (   )   فهي الشهادة لي بأني كامل [39]

وهذا مايجعلنا نثير ظاهرة اخرى تحكمت في جمود البنية الفكرية قبل هذا التحول، فاغلب المبدعين والمثقفين كانوا موظفين وذوي مناصب حساسة بل واصدقاء مما نمى روح التقية وسوغ غلبة التقريظ الاخوي او المتقرب من ذوي المناصب. فالنيل من موظف مخزني قد يعني، وبطريقة غير مباشرة، عدم احترام المخزن. ولعل هذا مايجعل احد المناوئين للقباج يقول دفاعا عن قصيدة تعرضت للذعاته انها قصيدة "استظرفها رجال المخزن"[40].

ولم يغب عن محمد فرفرا أنه يواجه رجلا ذا سلطة لذلك عمد الى مواجهتها بسلطة اقوى هي المخزن ذاته، يقول في معرض دفاعه:" ولاشك أن ذلك يؤدي الى الطعن في جميع الملوك الذين كانوا قبل ذلك التاريخ ولمزهم بالتساهل"[41].

8 – حول تلقي نتاج المرحلة :

ولعل سلطة الحجوي ومكانته كانت من العوامل التي ابقت الكتاب سجين الرفوف او متداولا في نطاق على ضيق، فلم يعرف طريقه الى النشر، وهذا مايمنح مناسبة لطرح سؤال لانطمع، في هذا البحث المحدود ، في القطع باجابة عليه. ويتلخص في مدى قيمة هذا النتاج الذي لم يتلقه ابناء عصره42، ولم يتفاعلوا معه، بل لم يؤثر في واقعه علما بأن "النص ليس في وسعه ان يمتلك المعنى الا عندما يكون قد قرئ"[43] وان "خطاب الكاتب لايعتبر موجودا الا حين يقرأ من طرف شخص آخر" [44]. فهل يجوز اعتبار هذا النوع من الكتب والدواوين التي لم تتلق في عصرها في نفس مكانة النتاج الذي نشر وذلك استحضارا لدور السياق والمتلقي؟ وهكذا يمكننا الحديث عن نصوص موجودة ماديا، غائبة او محنطة تفاعليا. نقول هذا ونحن نستحضر القصائد المنشورة والاناشيد الوطنية وقصائد

بعض الشعراء التي كانت تملأ الافاق وتحفظ عن ظهر قلب وتتفاعل وتنفعل وتؤثر وتتأثر بواقعها، نذكر من ذلك قصائد شاعر الحمراء وبعض اناشيد محمد الجزولي وابي بكر بناني وغيرهم مما لايزال الشيوخ الاميون يحفظونه عن ظهر قلب.

وتتفرع عن سؤال عدم التلقي على نطاق ، واسع والتفاعل مع الواقع عدة ملاحظات، اهمها امكانية تبرير الدونية التي ينظر بها المعاصرون من الدارسين الى نتاج هذه الفترة الادبي والفكري بصفة عامة ؛ ذلك أن عدم تلقي أبناء الفترة نتاجها جعل من الصعب على المعاصرين تحيينها ووضعها في اطارها التاريخي مما جعلهم يتلقوها بمفاهيم عصرهم "المتقدمة"، فحرموا هذا النتاج من الاعتراف بالفضل والتقدم بالنسبة لعصره لأن ذلك العصر لم يسجل ردود افعاله تجاهها. فهو نتاج لم يتفاعل مع عصره واحتاج الى متلقين من عصر آخر.

وبغض النظر عن الاضافة او النقص او الطمس التي يمكن ان يتعرض له هذا النتاج غير المنشور (المتلقى)، بل ان بعض القصائد المنشورة في الصحف على نطاق محدود تعرضت نسخها للطمس في الخزانات العامة، فإن الاخطر هو كون اغلب شعراء الفترة لم يجمعوا دواوينهم، مما دعا الباحثين الى القيام بهذا الجمع المحمود لهم. غير انه جمع تحفه محاذير شتى ناتجة عن ظاهرة النتاج غير المتلقي، او المتلقى على صعيد محدود في عصره. ومما قد يهمله هؤلاء الباحثون الجامعون تحقيق نسبة القصائد لاصحابها على ضوء ماهو متعارف عليه من تحكيم اسلوب الشاعر بواسطة الاحتكاك بنصوصه الموثوقة . ولاشك ان اهمال ذلك يجعل الجامع كحاطب ليل يحتفي بكل نص يجده ضمن اوراق الشاعر او لدى اسرته .

ومن أمثلة ذلك نسبة ستة ابيات من قصيدة للشاعر الجاهلي المشهور امـ ؛
ابن ابي الصلت، لمحمد بن علي الوكيلي ، مطلعها:

غــذوتك مــولودا وعلتك يافــعــا تــعـل بمـا ادنــي عـلـيـك وتـنـهـل [45]

وقد اثبت الجامع الابيات السبعة الاولى من القصيدة مع اسقاط البيت الثاني منها [46] .

ولعل الشاعر كان قد اعجب بهذه الابيات فكتبها وتركها بين اوراقه التي آلت الى الجامع . وهذا من مزالق الاهتمام بفترة مازالت راهنة واستسهال ذلك.وقد التمس الجامع مشروعية التوثيق للابيات فقال انها "بخط يد الشاعر "[47]، فهل يعني هذا ان كل ماكتبه الشاعر بخط يده ينسب له ؟ او ان كل مالم يكتبه هو يعتبر لغيره؟ ولم يكتف الموثق بذلك بل يضيف : "ولقد راجعت فيها ابنه الاستاذ عبد الملك فافادني انه لسوء تفاهم كان بينه وبين والده يذكر أنه لما استيقظ من صباح ذات الليلة وجد تحت وسادته كتابة اعتقد انها هذه القطعة" [48].

واذ نحسن الظن بشهادة الابن ، نتساءل الم يخطر للجامع بالبال ان تكون هذه المناسبة مناسبة استشهاد لامناسبة ابداع؟

وقد حصل نفس الامر لجامعي ديوان عبد الرحمن حجي الذين حشروا بيتين مشهورين لعروة بن الورد في هذا الديوان وهما:

فـراشي فـراش الـضـيف والبـيت بيتـه ولـم يـلـهـنـي عـنــه غـزال مــــقنـع
احـــدثه ان الحــديث من القـــرى وتعلم نفــسي انه ســوف يهــجـع[49]

ويكمن الفرق الوحيد في اثبات كلمة "يجزع" بدلا من "يهجع" في ديوان حجي[50].

* * *

الهوامش :

1- أنظر مثلا : د. عباس الجراري " الادب المغربي من خلال ظواهره وقضاياه: 197.

د. أحمد الطريسي: الرؤية والفن في الشعر العربي الحديث بالمغرب : 197.

2- د. عباس الجراري : مقدمة كتاب الشعر الوطني في عهد الحماية: د. ابراهيم السولامي : 7 .

ـ المرجع السابق.

3 انظر نص القرار : مجلة المغرب : 1934/10/26 : 1-2.

4- عبد الله الجراري : من أعلام الفكر المعاصر بالعدوتين:2/162-163.

5- محمد بوجندار : الاغتباط : 6 .

6- عبد الله الجراري : من اعلام الفكر المعاصر بالعدوتين 2: 163

7- انظر باقي ترجمته في المصدر السابق

8- المصدر السابق 2: 163

9- المصدر السابق 2: 162

10- محمد فرفرا : حجة الغيور : 9

11- المصدر السابق

12- محمد فرفرا : حجة الغيور في الذب عن ارباب الصدور: 104.

13-(-1894)، انظر ترجمته عند : عبد الله الجراري: شيخ الجماعة ابو اسحاق التادلي الرباطي. ومن اعلام الفكر المعاصر بالعدوتين: 2/243-25914- محمد الحجوي : الفكر السامي في تاريخ الفقه الاسلامي : 4-140

15- محمد فرفرا : حجة الغيور ... : 2

16- محمد بن الحسن الحجوي (-1956 م) : انظر ترجمته عند: ادريس بن الماحي الادريسي: معجم المطبوعات المغربية: 96. عبد الله الجراري: التأليف ونهضته بالمغرب في القرن العشرين: 138-141.

17-عبد السلام بن سودة: دليل مؤرخ المغرب الاقصى : 2-491

18- عبد الله الجراري : التأليف ونهضته بالمغرب في القرن العشرين : 138

19 - المرجع السابق : 139 .

20- العثير : العجاج الساطع والغبار : لسان العرب : عثر.

21- الباقعة: الرجل الداهية: لسان العرب : بقع.

22- أثر المؤلف عدم ايراد كلمة (ناقص) من بيت المتنبي المشهور .

23 - محمد بوجندار : الاغتباط بتراجم اعلام الرباط : تحقيق عبد الكريم كريم : 2.

24- ادريس بن الماحي الادريسي: معجم المطبوعات المغربية : 5.

25- المرجع السابق.

26- محمد بن عبد الصمد كنون: مواكب النصر وكواكب العصر : 2-3 .
27- محمد المكي الناصري : مطبعة النهضة – تونس 1925 .
28- المطبعة الاهلية : 1345
29- عبد الله الجراري : التأليف ونهضته بالمغرب في القرن العشرين: 218 .
30- وكأني بالشاعر وهو يسبغ الاوصاف على صديقه يرسمها على مرآة ستعكس صورته
31- وان يكن تأثره بالشرق واردا، هناك كثير من الشعراء تأثروا به ولكنهم ظلوا مسالمين
32- ناظم عبد الجليل : الخطاب النقدي حول موضوع الشعر :" ر –ج" : 70-71 .
33- محمد فرفرا : حجة الغيور ... : 6
34 - مجلة المغرب : 7-8-1934 : 17.
35- نضيف الى اسباب اكتفاء المثقفين بالتقريظ الرغبة في عدم الخروج عن الجماعة مع مايستتبع ذلك دينا ودنيا في النظرة الدينية.
36- من ذلك وصف الفكر الســامي بأنه "مـجـمـوع من شـتـات الاوراق": ص : 1، و ب "الفكر الثاني": ص 9. وقوله ان الحجوي "صاح صيحة الثعالب" : ص : 103 ، تلميحا الى اسمه "الثعالبي".
37- محمد فرفرا : حجة الغيور ... : 4
38-المصدر السابق .
39- محمد فرفرا : حجة الغيور : 5 .
40- مجلة المغرب : 7-8-1934: 17.
41-محمد فرفرا : حجة الغيور ... : 8.
42- نقصد التلقي على نطاق واسع ، او النشر الذي يتيح للمثقفين وغيرهم الاطلاع والتأثر بالاثر.
43- فولفغانغ ايزر : فعل القراءة نظرية جمالية التجاوب : ترجمة حميد الحميداني- الجلالي الكدية :11.
44-قـولة لهـانس روبرت ياوس نقـلا عن الجـلالي الكدية في مـقـال : The aesthetics of re-ception: نظرية التلقي ، اشكالات وتطبيقات : 7 .
45- امية بن ابي الصلت : الديوان : 430-431
46-عمر اليزيد الصابري : شعر شاعر الريف محمد بن علي الوكيلي بولحية:(ر–ح) : 395
47- المرجع السابق هامش نفس الصفحة
48- المرجع السابق
49- عروة بن الورد : ديوان عروة بن الورد : 75
50-عبد الرحمن حجي: ديوان عبد الرحمن حجي : 251 .

ثبت بالمصادر والمراجع

1- الادريسي : (ادريس بن الماحي) : معجم المطبوعات المغربية : مطابع سلا: (د.ت)

2- ايزر :(فولفغانغ) فعل القراءة ، نظرية جمالية التجاوب: ترجمة حميد الحميداني- الجلالي الكدية: منشورات مكتبة المناهل- فاس : (د.ت)

3- بوجندار (محمد) : الاغتباط بتراجم اعلام الرباط: تحقيق عبد الكريم كريم: (د. دار طبع): 1987.

4- الجراري (عباس) : الادب المغربي من خلال ظواهره وقضاياه : مكتبة المعارف الجديدة- الرباط : ط 3.

5- الجراري (عبد الله): التأليف ونهضته بالمغرب في القرن العشرين: مطبعة النجاح الجديدة : ط 1- 1982.

6- الجراري (عبد الله) : شيخ الجماعة ، ابو اسحاق التادلي الرباطي: مطبعة النجاح الجديدة- البيضاء : 1980.

7- الجراري (عبد الله) : من اعلام الفكر المعاصر بالعدوتين ، الرباط وسلا: مطبعة الامنية- الرباط : 1981.

8- الحجوي (محمد بن الحسن) : الفكر السامي في تاريخ الفقه الاسلامي: مطبعة البلدية - فاس : 1926.

9- حجي (عبد الرحمن) : ديوان عبد الرحمن حجي : دار الغرب الاسلامي- بيروت:1991

10- ابن سودة (عبد.السلام) : دليل مؤرخ المغرب الاقصى، ج2 : دار الكتاب البيضاء: 1965.

11- السولامي (ابراهيم) : الشعر الوطني المغربي في عهد الحماية: مطبعة النجاح الجديدة: (د.ت).

12- الصابري (محمد اليزيد) : شعر شاعر الريف محمد بن علي الوكيلي بولحية: (ر.ج) مرقونة بكلية الاداب - الرباط.

13- الطريسي (احمد اعراب) : الرؤيا والفن في الشعر العربي الحديث بالمغرب: المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع - البيضاء : ط 1 - 1987.

14- ابن ابي الصلت (امية) : ديوان امية بن ابي الصلت : تحقيق عبد الحفيظ السطلي : المطبعة التعاونية - دمشق : ط 2 - 1977 .

15- فرفرا (محمد بن عبد القادر) : حجة الغيور في الذب عن ارباب الصدور نسخة من مخطوط خاص.

16- كنون (محمد بن عبد الصمد): مواكب النصر وكواكب العصر : مطبعة سوريا- طنجة : 1400 هـ.

17- ابن منظور (جمال الدين محمد بن مكرم) : لسان العرب : دار الفكر . (د.ت) .

18- الناصري (محمد المكي) : اظهار الحقيقة وعلاج الخليقة : مطبعة النهضة -تونس : 1925.

19- الناصري (محمد بن اليمني) : ضرب نطاق الحصار على اصحاب نهاية الانكسار : المطبعة الاهلية : 1345 هـ .

20- ناظم (عبد الجليل) : الخطاب النقدي بالمغرب حول موضوع الشعر، 1930-

1980: (ر.ج) مرقونة بكلية الاداب- الرباط .

21- ابن الورد (عروة) : ديوان عروة بن الورد : الدار العالمية - بيروت : 1994

22- نظرية التلقي ، اشكالات وتطبيقات : منشورات كلية الاداب والعلوم الانسانية بالرباط : مطبعة النجاح الجديدة : (د.ت) .

23- مجلة المغرب : 7-8 و 10 - 1934 .

* * *

البرديات العربية في اوربا وفي هايدلبرغ بألمانيا خاصة

الدكتور محمد آيت الفران(*)

تداول العرب البردي أو ورق البردي او Abardi بعد دخولهم أرض مصر غير ان هذه التعابير لم تكن آنئذ شائعة بينهم وكانوا يتداولون، الى جانب ذلك، لفظة (فافير) التي تذكرنا بالاصل اليوناني كما شاع لفظ (قرطاس) الذي انزلق الى العربية عبر الارامية (قرطيس) وحيث أن مصطلح قرطاس يعني ورق البردي كما يعني (الرق)، بل اصبح الى جانب ذلك يعني مطلق الورق فقد آثر ابن النديم في مصنفه المشهور ان يضيف له صفة (المصري) تمييزا وتحديدا. ويهتم علم البرديات العربية بالنصوص المكتوبة على ورق البردي، غير ان هذا العلم اصبح يعني عند الباحثين في الجامعات الاوربية والعربية الآن البحث في النصوص غير الادبية المكتوبة على مواد اخرى كالجلد او الورق والقماش والرق والعظام والاخشاب وجذوع الاشجار. غير ان البرديات المكتوبة هي اكثر هذه الانواع أهمية وشيوعا على مستوى انتشار النصوص وأهميتها. ورغم قدم البردي، كمادة تستعمل للكتابة ونقل المعرفة في الثقافة العربية، إلا أن علم البرديات العربية ليس بالعلم القديم، وتعتبر سنة 1824 البداية الاولى للحديث عن هذا النوع من المعرفة العلمية : حيث عثر على برديتين على مقربة من هرم سقارة بمصر. وقد قام العالم

(*) أستاذ جامعي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة القاضي عياض، مراكش.

المستشرق الفرنسي A. Silvestre de Say بنشرهما وبذلك، يعد هو نفسه المؤسس الفعلي لهذا النمط من المعرفة، وسيتسع المجال اكثر في هذا الميدان مع حلول عام 1877 الذي سيكون عام الكشف عن مزيد من البرديات التي تم العثور عليها في انقاض شمال مدينة الفيوم المصرية، وسيتواصل البحث والتنقيب في السنوات اللاحقة ليشكل ماتم اكتشافه مادة تهافتت كل الجهات، من اشخاص ومؤسسات ومراكز علمية في اوربا، على شرائها واقتنائها (برلين – اكسفورد – المكتبة الوطنية النمساوية في ڤيينا حيث تقبع الآن اكبر وأهم مجموعة من البرديات في العالم). ولم تتوقف حركة التنقيب والبيع في هذا النوع من المخطوطات بعد ان اصبح الكل يدرك أهميتها الكبرى في الاجابة عن كثير من الأسئلة التاريخية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية والدينية المتصلة بزمن كتابتها، فتوسعت مراكز اقتناء هذه الكنوز عبر جامعات ومعاهد اوربا (هامبورغ وهايدلبزغ بألمانيا وستراسبورغ في فرنسا). وقد بقيت ارض مصر هي الموقع الاثير لعمليات التنقيب والبحث عن البرديات العربية وغيرها.

وبعيدا عن مصر كانت أرض فلسطين من الاماكن التي تم العثور فيها على برديات لم يتعد مجموعها ست مائة (600) من بينها عشر(10) برديات عربية، إلا أن مصر مازالت، تشكل بامتياز والى الآن، أهم مركز عربي للبرديات العربية لكونها المنبع الاساسي لهذه النصوص، ويكفي هنا ان نشير الى أن دار الكتب المصرية تضم الآن ازيد من ألفي (2000) قطعة يعود الفضل في تجميعها الى مدير المكتبة الخديوية آنئذ (1896-1914) العالم Bernhard Mouritz.

وفي الولايات المتحدة الامريكية يجب التنبيه خاصة على جامعة شيكاغو التي تتوزع مجموعاتها بين نصوص أدبية وأخرى تاريخية وقرآنية، ويرتبط نشر بعض

هذه النصوص وتقديمها محققة للباحثين والمستفيدين بالباحثة المعروفة Nabia Abbott التي اهتمت بالأساس بدراسة واصدار نصوص ذات طبيعة أدبية كنشرها لنص قرة بن شريك (1936). وتتوزع البرديات العربية الاخرى في الولايات المتحدة بين جامعتي متشيگان - آن اربور بثمانية وثمانين(88) قطعة، وجامعة فيلاديلفيا بمائتي(200) قطعة.

وتحتل مجموعة المكتبة الوطنية في ڤيينا مركزا متميزا بين كل المجموعات الاخرى اعتبارا للكم الهائل الذي تشكله مجموعة النامسا هذه من القطع المكتوبة على البردي او غيره (أزيد من خمسين ألف قطعة). وقد تكاثفت مجموعة من الاسماء المشهورة في مجال دراسات البرديات وتجميعها على تكوين رصيد هذه المكتبة الهائل، يكفي هنا ان نذكر من هذه الاسماء الاعلام : Théodor Graf - Joseph Erzherzog Raìner - Von Karbacek

وتختلف مقتنيات المدن الاوربية الكبرى من البرديات العربية باختلاف وتنوع هذه المدن نفسها : ففي ألمانيا لابد أولا من الاشارة الى القطع الموجودة ببرلين والتي تصل الى ست مائة(600) قطعة كان أساسها ممتلكات الجمّاعة O. Loth و الجمّاعة C. Reinhardt الذي ستشكل مقتنياته مجموعة هايدلبرغ الفريدة والمهمة، وتضم جامعة گيسن ثلاث مجموعات موزعة في أماكن مختلفة ومستقلة عن بعضها (اربع واربعون قطعة) اصدر منها عالم البرديات العربية گرومان Grohman نصوصا مختلفة، بعضها يتحدث عن مستحقات ضريبية كانت اصولها في حالة جيدة نسبيا، كما أن مكتبة المدينة بهامبورغ تحتوي على مجموعة من الوثائق البردية يعود تاريخ امتلاك المدينة لها الى 1910. وفي سنة 1912 اصدر العالم

A. Dietrich بعض هذه البرديات، وتملك مدن المانية اخرى كـ : لايبسيغ وميونيخ قطعا لايحسن بالباحث اغفال أهميتها.

وفي النامسا يجب التأكيد على المجموعة الكبرى من البرديات التي توجد في مدينة ڤيينا بمكتبتها الوطنية، وهي أكبر مجموعة عربية موجودة على الاطلاق. وقد كانت سنة 1882 بداية الانطلاق لتكوين هذه المجموعة التي كان مصدرها الفيوم والاحناس Ahnas بمصر.

وقد توسع رصيد ڤيينا من كنوز البرديات العربية بعد ان ضمت اليها مقتنيات ومشتريات أخرى من علماء ومهتمين وهكـــذا تغذت المجموعة بفضل إمدادات E. Rạiner و Von Karabacek، وقد اضطلــع العالــم گرومان بمهمة ادارة القسم الشرقي من مكتبة ڤيينا (1918) ومعه انطلقت عمليـــة نشر ودراســة المجموعة النمســاوية التي تضم 8000 بردية. وفي فرنسا تحتفظ جنبات متحف اللوڤر بحوالي 306 قطعة، كما ان المكتبة الوطنية لاتعدم رفوفها بعض النصوص القليلة من بينها النصان اللذان سبقت الاشارة اليهما واللذان اصدرهما العالم والمستشرق دو ساسي[1]. وهناك عدد اكبر من برديات باريس في مدينة ستراسبورغ، ويضم الجناح الشرقي في المتحف البريطاني في لندن مجموعة صغيرة ومهمة من البرديات العربية، كما أن مدينتي مانشيستر وأكسفورد تحتفظان بعدد لابأس به من البرديات العربية، وقد اضطلع كل من مارغوليوث و ديتريتش وگرومان وغيرهم بإصدار بعضها، وفي ايطاليا توجد قطع بردية عربية في كل من فلورانسا ومايلند[2]، كما توجد قطع صغيرة في أوسلو واسطانبول، وفي كل من موسكو ولينينغراد، كما أن براغ مازالت تحتضن عددا

من البرديات دون ان ننسى مكتبتي جامعتي صوفيا وجونيف. والملاحظ أن اكثر المراكز الجامعية الاوربية تحتفظ بين جنباتها برصيد قد يقل وقد يكثر من البرديات العربية، وبعض هذه البرديات وجد فعلا من يهتم به إصدارا ودراسة غير، أن اكثرها مازال يقبع منتظرا العلماء و المتخصصين.

البرديات العربية في هايدلبرغ :

تحتل مجموعة هايدلبرغ موقعا متميزا بين مجموعات البرديات العربية كلها، ويرجع ذلك الى أهمية النصوص ذاتها والى نوعية القضايا التي تتحدث عنها، من حيث ارتباط ذلك بنواحي التاريخ والادب واللغة والفقه والاقتصاد وطرائق تعامل الناس وتصريف أمورهم اليومية والحياتية كالبيع والشراء والتقاضي وابرام العقود...، كما يرجع ذلك الى أن هذه النصوص تعتبر فريدة في بابها، داخل مجال المشتغلين بهذا النوع من المعرفة ، الى جانب مايمكن ان تساهم به في تقديم اجابات عن اسئلة تهم مرحلة قليلة المصادر من تاريخ العرب والمسلمين، خصوصا في مصر. وتعود بداية اهتمام هايدلبرغ بالبرديات عامة الى سنة 1897 التي شكلت الانطلاقة الاولى لما اصبح يعرف الآن بـ "معهد البرديات في هايدلبرغ". وقد بدأت مكتبة الجامعة في تلك السنة اول عملية شراء لقطع اصلية لبرديات مختلفة، وقد بقيت هذه المجموعة شقا غير منفصل عن مكتبة هايدلبرغ الجامعية، وفي سنة 1952 اصبح هذا القسم مستقلا عن المكتبة حاملا لاسم " مجموعة البرديات الجامعية Institut für Papiyrologie " على ان تعرف المجموعة في ما بعد تحت اسم معهد البرديات بدءا من سنة 1976.

وتتوزع لغات برديات هايدلبرغ الى تسعين لغة وتاتي المجموعة الاغريقية بـ 2500 قطعة على رأس القائمة متبوعة ب 1200 قطعة عربية اضافة الى 500 قطعة

قبطية وحوالي 200 قطعة ديموطيقية، الى جانب قطع اخرى لايعتد بها عددا بلغات عبرية وسريالية وفهلوية (فارسية) ولاتينية. للاشارة فإن علم البرديات، في التقاليد الأروبية المعروفة، يهتم اساسا بالبرديات المكتوبة الاغريقية تاركا ماعداها الى المجالات المعرفية الاخرى التي تتصل بلغة البرديات

ويدور جزء صغير من مجموعة هايدلبرغ حول قضايا ذات صفة تاريخية بعضها معروف لدى الباحثين وبعضها جديد لم يتطرق له قبلا الا ان الجزء الاكبر منها يعالج قضايا تتصل بأمور الحياة اليومية كتلك التي تتحدث مثلا عن مستحقات ادارة الدولة على عموم الناس، والضرائب والاتفاقات الخاصة بالافراد كالبيع والشراء وعقود الزواج... والرسائل الخاصة والتقييدات.

ولأن مصر هي مهد البرديات مادة وكتابة فإنها تعتبر مصدر أهم النصوص المنتشرة في أنحاء اوربا والولايات المتحدة والملاحظ ان مراكز توثيق هذه النصوص في اوربا يسهر عليها علماء في هذا الباب مختصون في الفترات التاريخية الاسلامية التي تغطيها تلك البرديات، اضافة الى عناية فائقة في الحفظ والعرض والتبويب دون ان ننسى الشروط " الصحية " التي توجد عليها جملة القطع البردية في مراكز البحث الجامعي والمعاهد وهذا شيء لم يتوافر -للأسف- لمجموعة النصوص المخزنة في البلاد العربية.

أهمية النصوص البرديات في جامعة هايدلبرغ :

يصل عدد القطع البردية العربية في هايدلبرغ الى ألف وستمائة (1600) قطعة ويتنوع مضمون هذه المجموعة بين قطع كتبت أساسا في شكل رسائل

وأخرى تهم أمورا تتصل بتصريفات الحياة اليومية لمواطني الدولة. وداخل هذه المجموعة تزهو قطع نادرة من البرديات العربية التي تعتز بها المتاحف الخاصة والعامة على الاطلاق، بل يمكن اعتبار بعضها وحيدة في بابها، خطيرة في مضمونها. وبهذا وحده اصبحت مجموعة هايدلبرغ من أشهر المجموعات وأنفسها في العالم لأنها تسلط الضوء، على فترة مهمة وحاسمة في تاريخ الدولة الاسلامية.

لقد كانت سنة 1897 هي بداية التراكم الفعلي لجملة النصوص العربية في هايدلبرغ، حيث تم ذلك بعد ان ابتاعت الجامعة جملة منها من احد علماء الاستشراق الذي كان يشتغل في نفس الوقت مترجما لدى قنصل الماني في القاهرة : لقد اتيحت لـ C. Reinhardt فرصة اقتناء ما تمكنت يداه من استيعابه من نصوص بردية عربية، فوّت منها ازيد من 100 قطعة اخرى لأحد أثرياء هايدلبرغ ومدينة مانهايم هو الذي كان يعمل مديرا لمعامل الاسمنت في المدينتين المتقاربتين. وقد صنع سكوط خيرا عندما ادرك ان المكان الصحيح لمشترياته هو جامعة هايدلبرغ، فقدم كل بردياته هدية لها وانضاف اسم المجموعة راينهارت الى اسم صاحب العطية او الوقف سكوط ليكونا معا ما أصبح يعرف الآن بمجموعة "Papyri Schott-Reinhardt"(PSR) اعترافا بفضلهما وذكرى لاتنقطع لشخصهما. واذا اردنا تفصيل محتوى هذه المجموعة وقفنا على عناصرها الأساسية الآتية :

1 – يمكن الاشارة اولا الى اكبر مجموعة من الرسائل التي تهم احدى فترات الاسلام الاولى في مصر والتي تعرف برسائل قرة بن شريك، وتغطي هذه الرسائل الفترة بين 709 و 714 ميلادية[3] وتكمن اهمية هذه الرسائل في كونها تحمل تاريخ

91 بعد الهجرة (= 710 ميلادية) وأنها تمدنا بفرصة مهمة وفريدة للكشف عن نمط الحياة الاقتصادية والادارية في عهود الدولة الاسلامية الاولى، مما لم تسمح به وسائط اخرى عن هذه الفترة الحاسمة من تاريخ المسلمين. وقد عمل Carl Heinrich-Becker – وقد كان استاذا بجامعة هايدلبرغ ثم وزيرا للثقافة في بروسية آنذاك– على نشر هذه الرسائل سنة 1906.

2 – ولعل اهم هذه النصوص، التي تحتويها خزائن هايدلبرغ هي البرديات التي تمدنا بعناصر ومعلومات عن اقدم سيرة لنبينا محمد (ص) في الاسلام وقد جاءت هذه النصوص، في اغلبها مبتورة غير كاملة. ويشير البروفيسور رئيف جورج خوري (جامعة هايدلبرغ) محددا معالم هذا النص الخطير، ان هذا النص :

– يكشف عن نمط من القص في سيرة اوائل الرجال الذين آمنوا بالاسلام ودخلوا فيه، كما تمدنا عناصر السيرة تلك بمعلومات عن اوائل اتباع النبي محمد عليه السلام ولقائهم به.

– يمدنا النص بمعلومات عن تداول قبيلة قريش في شأن الابتعاد عن محمد ومجانبته الشيء الذي لم يكن سهلا عليه.

– وصف هجرة النبي عليه السلام من مكة الى المدينة، ويرى البروفيسور خوري ان هذا الوصف يشكل اقدم طرح لشخص النبي محمد (ص) موجود حتى الآن.

– كما تكشف البرديات عن موكب الخليفة عَلِيٍّ عليه السلام في مواجته لإحدى القبائل العربية القديمة.

وتتضمن هذه المجموعة احدى عشرة بردية او يقابل 21 صفحة وقد اضطلع البروفيسور خوري سنة 1972 بإصدارها مترجمة الى اللغة الآلمانية مع دراسة ضافية عن النص وصاحبه.

وصاحب هذه النصوص البردية وهب بن منبه (654م – 728 م) الذي وسمه ناشر العمل بأحد الكتاب المكثريين في القرنين الاولين من الهجرة، وأنه الى جانب ذلك، احد الذين عملوا على نقل الرصيد اليهودي والمسيحي الى الاسلام وكان ابن منبه قاضيا لليمن في صنعاء.

3 – وتضم مجموعة هايدلبرغ ايضا قصة من قصص الانبياء في الاسلام، هي قصة الملك داوود وهذه قصة واحدة ضمن مجموعة اخرى من قصص الخلق والانبياء ويقسم البروفيسور خوري هذه القصة الى جزئين :

– ظهور الملك شاوول Saul وضمن ذلك وصف لانحدار الاسرائليين امام العمالقة وفقدانهم تابوت العهد ثم يعود هذا الجزء الى الحديث عن المعركة ضد العمالقة ومقتل گولياث على يد النبي داوود.

– ويعرض الجزء الثاني من القصة الى الحديث عن داوود الذي خلف شاوول ويقدم النص هنا معلومات عن مسلك داوود في الحكم، كما يعرض لمحنته وندمه على ما جرى، ويردف ذلك ظهور سليمان كطفل مع عرض لأقواله او احكامه الثلاثة المشهورة. ولايغفل هذا الجزء الاشارة الى قصة السلسلة الذهبية التي تميز بين فعل الحق وفعل الباطل كما تشير إلى بداية بناء المعبد ثم موت داوود ومجيء سليمان.

وقد صابر البروفيسور خوري مهمة تجميع هذا النص بعناية ودراية كبيرتين فالنص، كما تعرضه البردية، مخروم الجوانب، بالغ الاتلاف ويحتاج إلى متمرس ليس فقط في قراءة واستدراك الخرومات، بل يحتاج أيضا إلى عالم بالمجالين التاريخي والديني اللذين يعرض لهما النص في فترته القديمة جدا. وقد استطاع ناشر البردية أن يعيد للنص حياته الأولى، معتمدا على قراءات من التراثين الإسلامي والمسيحي، وكانت سنة 1976 هي سنة هذا النص.

4 ـ وتمثل قطعة طولها 189 سنتمترا آخر هذه المجموعة الثمينة من المجموعة البردية الموجودة في هايدلبرغ، إلا أنها تشكل، بحق، نموذجا فريدا في هذا الباب إذ أنها الوحيدة داخل مجموعة البرديات التي جاءت تعرض للسيرة النبوية العطرة. ويعود تاريخ هذا النص إلى نهاية القرن الثامن الميلادي. ويشير البروفيسور خوري إلى أن هذا النص، الذي جاء على شكل لفافة كتبت على وجهيها معا وغطت صفحاته 422 صفحة، من النوادر المتصلة بتاريخ الإسلام في أوائل بزوغه وقد اختصرت هذه الصفحات البردية مجتمعة 50 صفحة من الورق المطبوع الآن.

ويتحدث هذا النص عن مجالات مختلفة تمس الحياة الفكرية في الإسلام، خصوصا ما تعلق منها بالجانب الأخروي أو الحياة الأخرى، ويرى ناشر هذه البردية (1986) أنها تحدثنا بالخصوص عن حدثين خطيرين في تاريخ الإسلام آنذاك :

ـ محاصرة بيت عثمان، الخليفة الراشدي الثالث، واقتفاء معاوية لأثر قاتليه. ويرى البروفيسور خوري أن الجزء المتعلق بدفاع الخليفة المقتول عن نفسه وبيان موقعه في تلك الفترة الدقيقة من تاريخ الإسلام الوليد. هذا الجزء يعتبر، إلى حد بعيد، آية في بابه. ويغطي هذا النص الأحداث الواقعة عام 656 ميلادية الذي قتل فيه الخليفة عثمان في المدينة.

ـ حصار الأمويين للكعبة الشريفة عام 692 ميلادية، وهو الحدث الذي استشهد فيه عبد الله بن الزبير الذي امتدت سلطته آنذاك لتشمل شبه الجزيرة العربية وبلاد ما بين النهرين ومصر وطرفا مهما من سورية.

وكاتب هذه القطعة البردية الفريدة هو عبد الله بن لهيعة (715م ـ 790م) الذي احترف القضاء بمصر، إلى جانب ذيوع صيته كأحد علماء القرن الثاني الهجري. ويروى عن ابن لهيعة أنه فتح منزله لكل طالب علم فتحول هذا المنزل إلى مكتبة ومدرسة يقصدها راغبو المعرفة والعلم. وقد اضطلع ناشر هذه البردية بتقديم فرش دراسي عن النص وصاحبه، عارضا لمن أخذ عنهم ومن أخذوا عنه مركزا على الفترة الزمنية التي يتحرك فيها النص إلى بداية القرن الثالث الهجري.

ويلاحظ هنا أن كاتبي هذه النصوص أو برديات هايدلبرغ مجتمعة تنتظمهم بؤرة واحدة هي ب ghv الكنانة. مصر التي لم تكن فقط البلد الذي نشأت فيه البردية وترسخت كوسيط لنقل المعرفة وتداولها على مر السنين، إنها أيضا مصر التي كانت تلعب، منذ النصف الثاني من القرن الثاني الهجري، دور الجسر الرابط بين مشرق بلاد الإسلام ومغربه في شمال افريقيا والأندلس، ولا يمكن في المقابل أن يغفل الباحث دور مصر الثقافي والحضاري في تلك الفترة من تاريخ الاسلام.

وقد كانت أرض مصر هي مهبط اصحاب تلك النصوص البردية، سواء كان ذلك على صفة الميلاد والمنشأ أو الإقامة وطلب العلم والإفادة به. فقد كان ناقل البرديتين الأوليين، الذي استقى مادتهما مباشرة من أسرة كاتبهما، مصريا وكان كاتب نص قصص الأنبياء الذي تضمنه الجزء الثالث من مجموعة البرديات التي نشرها البروفيسور خوري، من أصل فارسي إلا أنه عاش خلال القرن الثاني

الهجري في مصر، حيث تأتى له أن تقع يده على البرديات التي تحكي عن سيرة النبي محمد (ص) وقصة النبي داوود عليه السلام. ويشكل هذا الجزء من السيرة النبوية إلى جانب قصة النبي داوود، طرفا يكمله مؤلف كبير من قصص الأنبياء في الإسلام، بدأه صاحبه بالحديث عن قصة الخلق وأنهاه بظهور محمد (ص) وانتشار الإسلام. ويمثل هذا المؤلف أكمل عمل نستطيع من خلاله التعرف على فترة تاريخية مهمة من تاريخ العرب والمسلمين خلال القرون الهجرية الثلاثة الأولى. غير أن النص الذي كان موضوع المجلد الثاني من مجموعة الناشر، يعود كاتبه إلى فترة الدولة الأموية، هذا الكاتب الذي قدر لعائلته أن تكون «ضحية» أحد خلفاء الدولة العباسية ليجد طريقة هو نحو مصر التي احتضنته وأتاحت له فرصة تأكيد اسمه في دنيا العلم والمعرفة. وقد كان تلميذا مباشرا لكاتب البردية اللفافة المشار إليها أعلاه، وعاش لفترة طويلة يتردد الناس على بيته أو مدرسته ومكتبته. وقد تأكد للباحثين في هذا السياق أن مكتبة ابن لهيعة كانت تضم الكثير من النصوص البردية الأصلية وأن من بينها أيضا مخطوطات لوهب بن منبه صاحب النصوص البردية التي تحكي عن سيرة النبي محمد صلى الله عليه وسلم.

* * *

الهوامش :

(1) انظر :

E. Blochet : Bibliothèque Nationale . Catalogue des manuscrits arabes des nouvelles acquisitions, Paris 1925, p : 44 .

(2) انظر :

Papyri della R. Università du Milano . Ed. F. Vogliano, I. Florenz 1937, p: 241-269 .

(3) بعض هذه الرسائل يوجد في مدينة ستراسبوغ .

* * *

البيبليوغرافيا

ملاحظـــة :

- اعتمد بكيفية أساسية في إنجاز مادة هذا العرض على كتابات البروفيسور رئيف جورج خوري في هذا الباب مع تركيز معتمد على المادة المعرفية التي تضمنتها المقالتان الآتيتان :

Die arabischen Papyri in Heidelberg :
Institut für Papyrologie besitzt die ältest erhaltenen Kulturzeugnisse des Islam, in: Unispiegel 1/1983,(Heidelberg).
R. G. Khoury, (Arabische) Papyruskunde. In : Grundriß ber arabischen philologie (v. G A Ph, 1.251-270).
------- , Papyrus, In EI[2]

ويمكن التأشير هنا على البيبليوغرافيا الضافية التي ذيل بها البروفيسور خوري مقالته المنشورة في دائرة المعارف الاسلامية في طبعتها الثانية حول مادة "بـردي" (Papyrus) وبالاضافة الى ذلك يستحسن ان يعود القارئ الى مراجعة النصوص والدراسات التي انجزها البروفيسور خوري في هذا الموضوع، ومنها :

R. G. Khoury, ᶜAbd Allàh Ibn Lahìᶜa (97-174/715-790) : juge et maître de l'École Égyptienne . Avec édition critique de l'unique rouleau de papyrus arabe conservé à Heidelberg, Wiesbaden 1986 (CAA = Cod. Arab. Antiqui IV),
------- , (arab.) Papyruskunde, dans GAP, 1,251-70,
-------- , Bemrerkungen zu einigen arabischen Papyri aus der Wiener Sammlung und der Chester Beatty Library, In: Festschrift zum 100-Jährigen Bestehen der Papyrussammlung der Osterr. Nationnalbibliothek (v. plus haut),Vienne 1983, 113-120,
------- , Chrestomathie de papyrologie arabe . Documents relatifs à la vie privée, sociale et administrative dans les premiers siècles islamiques, préparée par A. Grohmann, retravallé et élargie par R. G. Khoury, Leyde 1993 (Handb. d. Or.),
-------, Papyrologische Studien zum privaten und gesellschaftlichen Leben in den ersten islamischen Jahrhunderten, vorbereitet von A. Grohmann, neu bearbeitet und erweitert von R. G. Khoury, wiesbaden 1994 (CAA V),
-------- , Die Bedeutung der arabischen literarischen Papyri von Heidelberg für die Erforschung der klassischen Sprache und Kulturgeschichte im Frühislam, dans Heidlberger Jahrbücher, XIX (1975), 24-39,
-------, Die ältesten erhaltenen historischen und administrativen Zeugnisse des Islam : Arabische Raritäten der Heidelberger Papyrussammlung, dans Jahrbuch der Heidelberger Akademie der Wissenschaften für 1985,

Heidelberg 1986, 127-32,
- - - - - - -, Al-Layth Ibn Sa^c^d (94/713-175/91), grand maitre et mécène de l'Égypte, vu à travers quelques documents islamiques anciens, In: Arabic and Islamic Studies in Honor of Nabia Abbott, JNES, 40/3 (1981), 189-202,

- - - - - - -, Les légendes prophétiques dans l'Islam depuis le I^er^ jusqu'au III^e^ siècle de l'Hégire d'après le manuscrit d 'Abù Rifà^c^a ^c^Umàma b. Wat̲ìma al-Farisì : Kitàb Bad' al-h̲alq wa-qisas al-anbiyà', avec éd. critique du texte, Wiesbaden 1978 (CAA III),
- - - - - - -, Quelques remarques supplémentaires concernant le papyrus de Wahb b. Munabbih, In BSOAS, XL (1977), 15-24,
- - - - - - -, Wahb b. Munabbih. I. Der Heidelberger Papyrus PSR Heid. Arab. 23. Leben und Werk des Dichters (= éd. des Mag̲h̲àzì et de l'Histoire de David, avec trad. allem. et monographie sur Wahb). 2. Faksimiletafeln, Wiesbaden 1972 .

* * *

وادي الأدباء بعد المعسول

أحمد بن المبارك أبو القاسم(*)

تمهيد :

يهدف هذا الموضوع إلى إلقاء بصيص من النور عما يجري في وادي الأدباء، بعد ما توقف البحث، أو كاد بانجتاز المعسول، تلك المعلمة الضخمة التي خصص مؤلفها ـ رحمه الله ـ جزءا كاملا (السابع) وقسطا من الجزئين العاشر والثاني عشر، منها لكل ما كان يسيل به الوادي المذكور، من أنغام وإيقا ع، وما يتعلق بهما مما كانت تفيض به ضفافه الكبرى، ثم خصص الجزء الثاني من رحلته "خلال جزولة" لتكريس جداول أخرى لم يتسع لها المعسول. فهل توقفت المسيرة الإبداعية، وجفت الينابيع، وغاضت القوافي، وأقفر الوادي وتصحرت الضفاف، أم لازال في القرى من يفجر ينابيع الوادي العذبة بما ترتوي منه نفوس الواردين؟ هذا ما نرغب في الابانة عنه قدر الإمكان، ولنبدأ بتحديد الوادي جغرافيا والتعريف به أدبيا، ثم ننطلق من حيث توقف المعسول، وخلال جزولة، والله المستعان.

أولا : وادي الأدباء جغرافيا :

1 ـ يتكون الوادي من وادين كبيرين، منبع أحدهما جبال وانسمي المنطقة المعدنية المعروفة في شرق إفران. ومنبع ثانيهما جبال "إمجاض" بأعلى إفران شمالا.

(*) أستاذ باحث في الأدب المغربي، أكادير.

2 ـ إلتقى الواديان في حوض كبير بين مرتفعين، تتفرد بأحدهما المدرسة التنكرتية مطلة على القرى، فمر الوادي محاذيا بخصوبة وخيرات، (الحسن الوزان في كتابه : "وصف افريقيا"). [1] وعلى بعد حوالي نصف كلم من المدرسة تسكن الأسرتان العلميتان المشهورتان، فالناصرية في الضفة الجنوبية، وتقابلها تماما التمنارتية في الضفة الشمالية، بينما تستقر أسر علمية أخرى هنا وهناك، من قرى افران "هبة الوادي".

ثانيا : وادي الأدباء أدبيا :

"هو ذلك الوادي الخصب المرع بالقوافي" كما قال المختار السوسي[2]. وقد نسب إلى الأدباء لأن الأسرتين العلميتين الكبيرتين بافران مستقرتان بضفتيه كما اشتهرت، من قبل، ويحج إليهما من مناطق سوس المختلفة عدد كثير من هواة الأدب، مبدعين ومتعلمين، ولأن الأسرتين رفعتا فوق الوادي لواء الأدب خفاقا في فضاء الأدب العربي بأقصى الجنوب، فكان هذا الوادي في عهد الطاهر وابنه محمد، والبشير الناصري حلبة سباق فرسان الإبداع، يوم كانت مدرسة تنكرت جامعة تخرج الأدباء الشعراء، وتنتج الدواوين، وتنعقد فيها على الدوام ندوات ابداعية ونقدية حتى رحل عنها عمداء الشعر، ومديرو الحلقات المذكورون أعلاه. وأول من نسب هذا الوادي للأدب والأدباء ـ حسب علمي ـ هو المختار السوسي، وذلك بقوله :"ثم إن هذا الوادي، وادي تنكرت ينبغي أن يسمى بوادي الأدباء، لأنه منبع الأدب العربي الطافح، وتحت ظلاله الظليلة، وبين نسائمه العليلة يحيا كثيرون من أدباء زانوا القطر السوسي كله..."[3]. ولا ينبئك مثل خبير، أو كما قال الشاعر :

إذا قـــالت حـــذام فــــصــــدقـــوهـــا فـــإن القــول مـــا قـــالت حـــذام

ثم رأيت أن أضـيف من باب المجـاز إلى المبـدعين التنكرتيـين بعض المبـدعين المسراويين لإلحاقـهم بوادي الأدباء، وإن كانوا بعيدين عنه بحوالي خمس كلمترات. لأن الأسر العلمية الإفرانية كلها متشابكة إذ يتصل بعضها ببعض بحكم المجاورة، والتلمذة، والمشيخة والصداقة، وقرية أمسري عرفت علماء كبارا لا يقلون أهمية عن علماء تنكرت، وتقع هذه القرية من الجهة الشمالية الغربية للوادي بأسفل افران.

فضـفتا الوادي إذن أنبـتتا من المبدعين ما لا يتـسع هذا العرض المتواضع لإحصـائهم، فترعرع بعضـهم في المدرسة التنكرتية التي بدأت نشاطـها في أواسط القرن 9 هـ[4]. وهـي أكبـر مدرسـة بإفران ومن أشـهر مدارس سوس العظمى، وأما البـعض الآخـر من هؤلاء المبـدعين فـقـد غـذت قـرائـحـهم ونمت مـداركـهم العلمـية والإبداعية مدرسـة تزروت[5] المسـراوية، وهـي من أهـم مدارس افران، ومن المدارس السـوسية التي أدت أدوارا علمية على مسـتوى عـال منذ القرن 10 هـ. إلا أن من عـادة طلاب العلم بسـوس التنقل من مـدرسـة إلى أخرى، ومن شيـخ إلى آخر طلبا للتنوع في المعارف وتغييرا للمناهج، وللاحتكاك بالأقران من هنا وهناك.

وبعـد أن اتضـحت لنا علة نسـبـة الوادي إلى الأدب والأدباء ننتـقل إلى جـوهر الموضوع أو النقطة الثالثة من هذا العرض :

ثالثا : التعريف الموجز بالشعراء المختارين

عـرف وادي الأدباء الآن مـجـمـوعة من المبـدعين لهم انتـاج شـعـري يسـتـحق العنـاية لإنقـاذه من أيدي الضـيـا ع، وفـريسـة الإهـمـال، ويسـتـوجب التـعـريف به،

ودراسته للإستفادة منه، والإفادة به في مجال الدراسة والنقد الأدبيين، وفي إطار توسيع أفق الدراسات الأدبية والنقدية بالمغرب. وقد اخترت من هؤلاء الشعراء خمسة أربعة منهم شيوخ وهم : محند بن البشير الناصري[6] عميد مدرسة علي ابن سعيد الاخصاصية منذ أزيد من أربعين سنة، وهو من الشعراء السوسيين المقتدرين، أصالة وفطرة، وقدرة على الإنتاج الإبداعي. والبشير بن محمد[7]. والأستاذ البشير، وهو الآن في حدود الستين أو تزيد. وقد لازم مدرسة تمولاي منذ أوائل السبعين له انتاج شعري مهم[8].

أما الفقيه الحسين بن موسى التانكرتي، فهو أديب أريحي مشهور، أخذ معارفه عن محمد ابن الطاهر، ثم تنقل في المدارس الأصيلة مدرسا إلى أن استقر خطيبا بمسجد لبنان، فمكث فيه زمنا طويلا، ولما افتتح مسجد تالبرجت انتدب للخطابة والامامة فيه، وقد تجاوز الستين من عمره، يمارس الإبداع الشعري باستمرار، ويشارك في المناقشات الأدبية والعلمية مع أقرانه وزواره من الباحثين، وطلاب العلم. ورابع هؤلاء الشيوخ، الفقيه المشهور محمد بن أحمد بن عثمان المسراوي الذي له مكانة عالية في العلم أخذ عن عبد الله ابن محمد الالغي، وتوفي رحمه الله 10 يونيو 1988 ق 25 شوال 1408.[9]

أما أصغر هؤلاء الشعراء سنا، وأجرأهم على معانقة القضايا العصرية من غير خجل ولا تحفظ، فهو محمد بن أحمد عدي المسراوي، ولد سنة 1948، وتلقى معظم معارفه على الحاج الحسين الافراني الآنف الذكر، ثم تقلب مشارطا في عدة مدارس إلى أن استقر إماما وخطيبا بمسجد بدر بتزنيت، منذ حوالي أربع سنوات. وقد ظل مجاهدا، باحثا ومبدعا، فهو واسع الأفق يرغب في التجديد

والإجتهاد في كل شيء، ويعارض الجمود، وينفر من التقليد في الفكر والدين، ولا تأخذه في الله لومة لائم. له ابداع راق، ومتنوع، ويستحق أن يسمى رائد المبدعين الشباب في المدارس الأصلية بسوس.[10]

تلكم سطور موجزة عن هؤلاء الشعراء الذين اخترتهم ليكونوا محورا لما جد في وادي الأدباء من الإبداع الشعري بعد المعسول، فماذا عن ابداعاتهم؟

رابعا : من قضايا الشعر الإفراني المعاصر

أقصد بالمعاصر ما لم يرد في المعسول ـ كما يشير العنوان الرئيسي إلى ذلك. لأن هذا الشعر لم يولد كله أو جله إلا بعد الفراغ من إنجاز المعسول، فإن ذكر لمحند بن البشير الناصري، ومحمد بن أحمد بن عثمان المسراوي نماذج ابداعية في المعسول فإن الباقين لم ترتسخ أقدامهم في الإبداع إلا بعد المعسول، بل إن محمدا "عديا" لا يزال صبيا لما أنجز المعسول. وقد اخترت شعر ما بعد المعسول لثلاثة أسباب :

أولها أن أؤكد وجود ابداع شعري بوادي الأدباء حاليا.

وثانيهما أن أؤكد على ضرورة الالتفات إلى هذا الإبداع جمعا ودراسة حتى لايضيع. وثالثها أن أشير إلى أن استمرار الإبداع، والإنتاج الشعري خاصة، مازال قائما في المدارس العلمية الأصلية السوسية، ليس في افران فحسب، ولكن في جل المدارس. وإذ لا يمكن أن أقول عن الشعر في وادي الأدباء كل شيء فإنني آثرت أن أتناول بالإيجاز والإشارة بعض القضايا لتكون نماذج من الهموم التي تفجر قرائح هؤلاء الشعراء فاقتصرت على ما يلي :

1 ـ **قضايا مشتركة،** وأعني بكونها أن معظم الشعراء العرب يخوضون فيها، بل ويكثرون منها، مثل المساجلات الإخوانية، والرثاء والمدح، والتهاني وما أشبه ذلك. وقد أبدع شعراء الوادي الذين نحن بصددهم في هذه القضايا، وتناولوها كما تناولها غيرهم من الشعراء عامة والإفرانيين الأوائل خاصة، ولا سيما من حيث المعاني والمعجم الشعري والمقدمات الفنية، وفيما يلي بعض النماذج :

ففي الرثاء مثلا، قال محند بن البشير الناصري يرثي المختار السوسي :[11]

عظم المصاب وفاق ما يتصور   عقل اللسان فنطقه متعذر
رحل التصبر واستقر خلافه   وجد يذيب ومدمع يتحدر
فاشدد يديك على الفؤاد فإنه   قد كاد من كمد به يتفطر
ذهب الذي قد كان من خدماته   روض المكارم والمعارف يثمر

إلى قوله :

ياأيها المختار إن تذهب فقد   بقيت للتاريخ فخرا يبهر
فقدتك أبكار المعاني وعونها   فلها بفقدك لوعة وتحسر
لو كان يقبل ما أصابك فدية   لفداك بالمهجات منا الأكثر
لكن خلقنا للفناء فكلنا   عن ورد أسباب الردى لا يصدر

الخ ... (23 بيتا)

وقال في رثاء الفقيه أحمد أزكاي :[12]

جد للقلب ما أجد اكتئابه   واستثار التياعه والتهابه
حدث قيد اللسان ولكن   أطلق الدمع واستدر انصبابه
ليته يقبل الفداء فتفدي   من دهى بالنفوس منا عصابه

أحـمـد المرتضى الزكي سـقى الله بصـوب الغـفـران منه ترابه
ثلمـة لا تسـد مـا دامت الأر ض إلـى أن يـؤوب كـل مـآبـه
كل يوم فـجـيـعـة بفـريد إن ثوى عـز من ينوب منابه

إلخ ... (16 بيتا).

وقال البشير بن الطاهر يرثي الفقيه أحمد أبناو المتوفي صيف 1994 :[13]

أولع الناس عند فـقـد فـقـيـد منذ دهر مـضـى بشق البـرود
إن شـق الـقـلـوب أولـى بـنـا نـحـن على فـقـدنا أجل فـقـيـد
أحـمـد المرتضي البنائي من كـا ن لجـيـد العلى كـعـقـد فـريد
عـجـبـا كـيف لم يبـالوا به إذ وضـعـوه تحت الثـرى والجـريد
فـأذا لوا بذاك وجـهـا عليـه سـيـمـة العـارف التـقي السـعـيد
فـكـأن قـلـوب مـن دفـنـوه في التـراب مـخلوقـة من حـديد

الخ... (51 بيتا)

ويقول في قصيدة طويلة {95 بيتا} يرثي بها إبن أخيه المدني بن محمد عميد مدرسة تانكرت ما يفوق أربعين سنة :

نفـيس النفـوس بالإذالة أجـدر ومـاء الشـؤون شـأنه ليس يذكـر
وحـر الوجـوه والقلوب أحق أن يشق وجـيب الثـوب أدنى وأحـقـر
فـقـد هد ركن الدين وهو مـشـيـد وصـوح روض الفـضـل وهو منور

الخ ...

وقال محمد عدي يرثي الفقيه محمد بن أحمد بن عثمان المسراوي المتوفى ماي 1988 :

الآن اتعظ يا قلب واحذر من أن تهوى ... سليـــمى ولا تحـــفل بليلى ولا أروى

وفكر مليـــا في مـــصــــيـــرك إنه ... هو الموت فـاعلم انه الغـاية القـصـوى

فـــإياك أن تنســـــاه أو أن تهـــينه ... فـتـــخـضع للنفس الأمـارة أو تغـوى

أرى الموت لغـــزا لا يحل وطلســمـــا ... تحـيـر فـيـه الفكر من دون مـا جـدوى

إلى قوله :

وتلك التي لم ينج منهـــا مـــحــمــد ... سليل ابن عـثـمـان الذي دأبه التـقـوى

فـقـيـه جليل يقـصـد الناس ربعـه ... وتـأوي له الرواد للعلم والفــــتــــوى

نزيه سليم الصـــدر من كل ريبـــة ... بريئ من الإعـجـاب والكبـر والدعـوى

الخ ... (24 بيتا)

فعلى هذه الأنغام تسير قوافيهم في الموضوعات المشتركة، وإن كانت هناك بعض الإستثناءات عند البشر بن الطاهر ومحمد عدي والحاج الحسين بن موسى الذين جربوا تحلية القصيدة باللهجة المحلية في إطار معارضة من سبقهم إلى تقفية القصيدة العربية باللهجة السوسية. وقد فاز بقصب السبق في هذا الميدان الحاج الحسين بن موسى إذ أنشأ ارجوزة عدد أبياتها 234 بيت وصف فيها جولاته وما بدا له في المناطق التي زارها، وخاصة ما يتعلق بالعلم والعلماء. ولم يفته أن يسجل آراءه في الحياة العامة، وأن يسوق تجاربه الشخصية. وكل ذلك بأسلوب يغلب عليه طابع الظرف والمرح مما يجعل القارئ يسترسل في القراءة، ويتشوق إلى المزيد، ويكفي أن نسجل هنا بعض النتف من القصيدة[14].

قال في البداية :

بسم الإلاه خـــيـــر مـــا ســبــديني ... إذا أراد نجح مــــــا رد أدرني[15]

الحــــمـــــد لله الذي إهـديغي ... لدينه أعظم بما إكـــفـــيـــغي[16]

إلى أن قال في هدفه من المنظومة :

وبعـــد فـــالمقـــصـــود في نظم أول ... بيـــان مـــا رأيت ليـــلا وأزل[17]

فـاسـمع قـصـيـدا حـسنا أرتني ... مــــا يمنع الأذن مـع تـولـني[18]

بخـبـر مـزاحـه إك صـحـتي ... وجـده يفـضي إلى الفـرجـتي[19]

سـافـرت دهرا ومـرادي أد زراع ... عـجـائب البلدان إنغـسـترا غ[20]

وأن اعـاشـر الكرام وإضـن ... فـاصطفي النحل وأمـقل إزن[21]

وقد افتخر ببلدته افران قائلا :

حـللنا وادي الأدبا بـافـران ... يعـشقـها السامع أحـرى يايزران[22]

جـبـالهـا ثبـر كـذاك إزران ... والطيب فـاح في الربى وإكنان[23]

الخ...

وبين محمد عدي، والبشير بن الطاهر مساجلة ظريفة مقفاة باللهجة السوسية. فقد هنأ الأول الثاني بمولود فقال :

ألمحـــة برق أل فـي أفـق تـوررت ... ونفـحـة ورد فـاح في روض تنكرت[24]

أم الـولـد المـولـود مـن آل طـاهـر ... أضـاء لنا الأرجـاء في كل تغـمـرت[25]

وضـاع بما يغني عن المسك عندمـا ... يقـابله العـرنين من كل تنخـرت[26]

إلى أن قال :

فـإن كـان لا يحـصي ثناءك شـاعـر ... وإن كـان مـهـديا من المدح تغـررت[27]

فـمـا لغليظ الطبع يثني بخـرقـه ... كمن ظل يطوي الشمس في عرض تدغرت[28]

وإن كـان أهلا للجـواب فـبـادرن ... فـحـبك ادمى العين والقلب إجـدرت[29]

عليك سـلام الله في كل لحظة ... كما هب ريح الفجر عن ورد تبحرت[30]

فرد عليه الثاني بقوله :

أتتني فـأحـيـتني وقـد كنت تجـدرت رســـالة من قلب المكاشح إجـــدرت

مـحـمـد البـحـر العطامط خـيـر من بكل المعـــالي والمفـــاخـــر نبـــدرت

إلى قوله

ألا يا أديب العـصـر عـذرا فليس من أخـــي لــســـن الاثـنـــاؤك إحـــكـــرت

فـــمن لجـــهـــول جـــامـــد مــــتـــبلد به اذغـدا يـهـذي بفـاسـد تقـرت[34]

الخ...

ومما يلاحظ في هذين النموذجين أن هناك انزياحا عن التفعيلة في القوافي إذ ياتي في الكلمة ساكنان متواليان، وأحيانا ثلاثة إلى أربعة سواكن متتالية، مما يجعل القافية خارجة عن نظام ضرب الطويل وقافيته، ولم يحتفظ إلا بالروي وحركته، وهذا غير معتاد عند الشعراء الذين مزجوا بين اللغتين في القصيدة.

ومن القضايا التي أدلى فيها كل واحد من هؤلاء الشعراء بدلوه : بعض المناسبات الوطنية والمحلية والقومية، فعند محند بن البشير قصائد وطنية - ولا أستبعد أن تكون عنده قصائد قومية، وخاصة في فلسطين - ذكرها لي من اطلع عليها، ولم يتوفر لدي منها الآن إلا هذا الإبتهال بمناسبة انطلاق المسيرة الخضراء:[35]

ياربنا فــــاردد لنا العـــيـــونا وأصـلـح الأحـــــوال والشــــؤنا

وشـــتتن شـمل العـدا الإسـبـــان بـعـــــز ملك مــــدى الأزمـــــان

وغــــيـــرهم من ســـائر الكفـــار ومـن مـــــؤيد لـهـم غـــــدار

بجـــاه خـــيـــر رسلك الكرام وآله وصــــبـــحــــه الأعــــلام

صلى عليـــــهم ربنا وسلمـــــا مــــالاح كــوكب ومــا غــيث همى

وبمناسبة أول عيد عرش بعد الإستقبال، قال محمد بن عثمان المسراوي :[36]

مـــا للقلوب تمايلت أشـــعـــارا ولألـسـن نـطـقـت سـكـتن دهـورا
وبدت تبـاشـيـر الـهناء بمغـرب بطلوع شـمس أشـرقت أنوارا

إلى قوله

فـالآن قـد طابت حـيـاة نفـوسنا من بعـد مـا كـانت هبـاءا ازورا
فـاليـوم يوم مـسـرة لمن اعـتنى بالدين كي يعلو السـمـاء جـهـارا
واليـوم يوم حـورة فـاجـهـر بهـا يامن تحـمل عـبـئـهـا أسـرارا
انـظر بـطرفك لا ترى إلا فـتـى فـرحـا بنعـمـة ربه وشكورا
ابشـر فـقـد لاح الضـيـا من بعـدمـا جـور يريك حنادسـا أنهـارا
إن شـئت أن تفـخـر بمن أسـدى المنى فـافـخـر بعـاهل قطرك المشـهـورا
هذا الذي ضـحـى بكل نفـيـسـة وعـزيزة ينوي الوفـا وأجـورا

الخ ... (20 بيتا)

ولمحند بن البشير الناصري في القضايا القومية مهمة في استقلال الجزائر بلغ فيها الحماس ونشوة الانتصار ذروتهما. ولنستمع إلى مقتطفين منها (وهي 16 بيتا) :[37]

هـاتفـات المنى تزف البـشـائر بانهـزام العـدا ونصـر الجـزائر
فـانبـرت ألسن المحطات تشـدو مطريات جـيـشـا على البـغي ثائر
صـاح فـانظم إن كـان فكرك صـوا غـا نظام العـلا وإن كـان ناثر
فلقـد أفـعم القلوب ابتـهـاجـا وسـرورا نصـر من افـيـان باهر[38]

إلى قوله :

هل درى الخصم أنه غير مجد عزمات الشعوب جمع العساكر
عزمات تفل أسلحة النا روتعيى بوارجا وبواخر
يابي قومنا هنيئا بنصر مستبين أنار تلك المشاعر
حسبنا الله قد تحقق ما كنا جميعا نرجوه من خير ناصر

ولمحمد عدي في القضايا القومية قصيدتان رائعتان، احداهما في الخلافات العربية إبان حرب الخليج الأولى، وثانيهما في حرب الخليج العالمية ففي الأولى يصف الوضع العربي المتأزم بكثرة الخلافات، وتضارب المصالح الشخصية والفساد في الآراء والعقيدة، وانحلال المجتمع... ولنستسمحه لبترها كما يلي :

كتلة العرب آذنت بانفضاض إذ دنا حبل وصلها لانتفاض
كلهم يدعي الصواب ولكن كلهم يخطئون نهج التراضي
كيف يرجى الخلاص مما دهاهم من خلال وحشنة وامتعاض
كلما قال بعضهم ما ارتئاه قابل البعض رأيه باعتراض

الخ ... وهي عشرون بيتا، ختمها بقوله محرضا على الجهاد :

هيئوا أهبة الوغى واستعدوا لقتال العدو دون انقباض
واستمدوا الولاء من الله والنصر وبيعوا النفوس بيع القراض
واذا ضمتم وآثرتم الجبن فما قيمة البطون العراض

وفي الثانية ربط انهزام العراق في الحرب العالمية بتخاذل العرب وتكالبهم على مصالح شخصية، وركوعهم لأمريكا كما قال نزار قباني ذات يوم :

أمـــــريكا رب وألف جـــــبــــان بيننا راكع على ركــــــبـــــتـــــه

والقصيدة ليست وصفا للحرب واهوالها وخسائرها، ولكنها وصف عام لوضع العالم الإسلامي وتخبطه في جحيم الاستعمار الجديد الذي تقوده "الفوضى الدولية المنظمة" كما قال الدكتور المهدي المنجرة في إحدى محاضراته.[39]

قال الشاعر في البداية :

نفـسي الكئـيبـة مـا دهـاك لتـقلقي وبأي سـهم قـد رمـوك فـتـزهقي

إلى أن ختم بتوبيخ العرب على خضوعهم الشنيع لأمريكا، وركونهم إلى الذل والهوان واستعانتهم على انفسهم وتخريب ديارهم وإبادة حضارتهم بالآستعمار الجديد :

لا يلعبن بكم صـديق عـدوكم فـهـو العـدو بعـينه فليـسحق

واستـفسروا حـرب الخليج فـانهـا درس عـظيـم للـبـيب المغلق

اذ سـقـتم جـيش العـدو لارضكم فـيـدكـهـا بمدمـر ومـحـرق

إذ تخـربون بيـتكم بسـلاحـهم وسـلاح اهل الغـرب يا للمـوبق

إذ تقـتلون نفـوسكم بنفـوسكم وبعـون أعـوان اليـهـود الفـسق

إذ تنهـبـون عـدوكم ثرواتكم ولكم لديكم من بئـيس مملق

حـرب الخليج مـصـيـبـة من ربكم أن ترعـوا من ذا السلوك الاخـرق

حـرب الخليج ملمـة صـفـعـتكم كي ترحـموا حـال الضـعيف المطرق

حـرب الخليج ارتكم من انتم وبهـا افـتـضـحـتم ياسـراة المشـرق

يا ليت شـعـري مـا المصيـر لقـومنا هل يرأبون صـدوعـهم أو تلتـقي

هل يجـمـعـون صـفـوفـهم وعـتـادهم ويناهضـون لرد عـز أسـمق

2 ـ هجرة الشباب إلى الخارج، هذه الظاهرة، تحدث فيها محمد عدي والحاج الحسين بن موسى شيخه، ولعل أول من اثارها من شعراء المغرب، باعتبارها ظاهرة لها مخلفات خطيرة على العقيدة والسلوك، هو الشيخ عبد الحميد الصوفي قاضي اركانه، وذلك أنه انشأ قصيدة المتهالكين على "مغا"، ويتأسف لمصيرهم وضياع مستقبلهم، فيقول :[40]

ولو سئل الشبان عن كنه ربهم ... لقالوا بأعلى الصوت ذا ربنا مغا

يساقون سوق البهم للفحص ثم إن ... نقوا منهم الصحيح صموا المن ثغا

الخ...

فرد عليه محمد عدي مدافعاعن الشباب، باعتبار العمل وسيلة العيش ومحمودا في حد ذاته، وبدونه لا يمكن أن تتقدم البلدان وأن يزدهر الاقتصاد، اما مسألة العقيدة والأخلاق فلا ينبغي أن نتهم الشباب فيها من غير حجة بينة، فان انحرف البعض فلا يمكن ان ينحرف الكل :

أقول جوابا عن قصيدة من بغى ... بأن يهدي الشبان نصحا فزغرغا

يذم ذوي "مغا" بما ليس فيهم ... وما كان للندب الجليل لينتغا

فما للشباب والنصارى وإنما ... يهم الشباب الكسب للعيش لا مغا

يفرون عن بؤس البلاد ليرغدوا ... وحق لمن ردوه للبؤس إن رغا

إلى قوله :

وحسبك ما قد كان قبل زمانهم ... من الازمات السود والجوع اذ طغا

وان كنت ذا ثدي يدر فلا تخل ... بأن جميع الاثد بالدر قد رغا

فكيف يلوم المرء ذو العقل من بهم ... غدا المغرب الاقصى خصيبا مرغرغا

وقلتم عصيتم فبالله من عصى ... أمكتدح لللام أم من تفرغا

الخ ... (23 بيتا).

ولكن الحاج الحسين بن موسى دافع عن القاضي وسار معه في الخظ، إد رد على محمد عدي بقوله :

سـلام على الفـتى النجـيب مـحـمـد — سـلام أخ لوده الصـافي قـد صـفـا

إلى قوله :

كـأن شـبـاب الحي اعطوك رشـوة — فـقـمت بشـعـرك البليغ لتـمـرغـا

فلو امـعن الفـتى لادراك قـصـدنا — ولكنه يسـر حـسـوا في الارتغـا

فـسـيدنا القـاضي أفـاد نصـيحـة — لشـبـابنا الالى تصـيـدهم مـغـا

وحـذرهم وقـال ان زعـانفـا — اذا سـئلوا عن ربهم هتـفـوا "مـغـا"

الخ... {31 بيتا }.

وقد رد عليهما محمد عدي بقوله :

أشـيـخي عـدا مـا به فـهت بالمغـا — اذا خلتـمـا أني ادافع عن مـغـا

ولا عن شبـاب السـوء من لم يحـافظوا — على الدين مـيـالين للخـمـر والبـغـا

فـامـا عن اهل الفـضل والدين والألى — لنا كسـبوا عـيشـا رغـيدا ومـرفـغـا

فلسـت بتـائب من الدفـع عنهم — إلى ان تشيب الغرب أو تحـمـد الوغى

ومـا بكلام الزور أثنـى عليـهم — ولكن بقـول الصـدق اذ لست صـيـغـا

الخ .. {13}

3 ـ قضايا انفرد بمعالجتها محمد عدي :

ان الشاعر عديا المسراوي قد سخر طاقته الابداعية لنقد الظواهر الاجتماعية والاقتصادية والروحية والتربوية الفاسدة فـأنشأ مجموعة من القصائد في الرشوة،

والعدالة، والربى، وانتقد في قصيدتين التصوف المنحرف والطرق الصوفية، كما انتقد في قصيدتين التقليد السيء الناتج عن الجهل، ودعا إلى الاجتهاد وتطوير المناهج التربوية والتعليمية في المدارس الأصلية، وعاتب الفقهاء المتحجرين، ودعاهم إلى التفتح، والاخذ يالقرآن والسنة بدلا من تقليد اراء الفقهاء الصغار، وندد في ابداعه بالشعوذة والخرافات وعبادة الاضرحة، وحمل العلماء مسؤولية العواقب...

قال في قصيدة بعنوان : "الكشف والطيف" :

دهى الدين اصحاب الخيالات والكشف ... وما يدعي أهل المنامات والطيف
أراجيف فتت الديانة مثلما ... تفتت أوصال النسيكة بالسيف
وأضغاث أحلام يريك خيالها ... سرابا سال في لهب الصيف
وابداع اشياخ لطرق عديدة ... وأشكال أوراد لدى العدو الكيف
فانشطة تعزى إلى عندهم ... ولكن اذا عايرتها فإلى الزيف
وسدوا علينا الاجتهاد ليفتحوا ... لنا شرعة الاحلام فاعجب من الحيف

الخ... {15}

وقال في أخرى بعنوان : "التخلف والتصوف" :

لعمرك ماأدى إلى هذا التخلف ... من الدين والدنيا كأهل التصوف
يقولون ان الدين جوع وخلوة ... وثوب مرقع وعيش التقشف
يريدون قتل النفس والله قد نهى ... عن اتلافها ونهكها بالتعسف

وقال بعد ان ذكر اعمال المتصوفة، وحذر من خرافاتهم وأضاليلهم :

ولا تغترر بالقطب والغوث إذ هما ... الصدا والغول عند التعرف

ويا أيها المغتر بادر بتوبة نصوح فان الموت جزم التخطف
فدع عنك كشف الوهم واعن بكشف ما يفيد الورى كالنفط عند التطوف
وكالكهرباء والناقلات ونحوهانظير لتكسب للا سلام عز التشرف[41]

الخ ... (41)

والثاني في نقد التقليد وما يؤدي إليه من الجمود والتخلف، وما يشجع عليه من شعوذة وخرافات وبدع لا حد لها. ولم ينس ما يتخبط فيه المجتمع الإسلامي المعاصر من تقليد للغرب نزل به إلى الحضيض. ولنستمع إليه اذ يقول في قصيدة طويلة {49 بيتا} :

راحة الموت لا حياة الجمود طال حلمي سئمت نوم الفهود
ليت شعري متى يحين انتباهي ضاع عمري فأين سر وجودي
ليت شعري إلى متى هذه الغفلة والرتع في مراعي القرود
أين فكري وأين هومة نبلي اين علمي وكيف ضاعت جهودي

إلى ان قال :

اجتنوا العلم واحذروا فتنة التقليد للشيخ في غرابيب سود
تلكم آفة الديانة على ما عاودت نارها بعيد الخمود
كيف لا ياسف اللبيب على ما يعتري علم ديننا من ركود
كيف لا يسكب الدموع اذا ما عاين الحق قد شكا من كسود
أي وعي وأي علم لدى من جوزوا الذبح عند قبر صلود
بله من جوزوا البناء عليها بل وأصو بذاك عند الهمود

الخ...

وإذ يقول في قصيدة اخرى أطول : {110 بيت}

المرء يدرك بالنهى ما لا يعاين بالبصر
واذا النهى فقدت فما فضل الرجال على البقر

ويشير إلى التهالك على التمدن قائلا :

يسعون في طلب التمدن والتقدم والحضر
حتى انطفى انسان عين الفكر منهم بالعور

إلى أن قال في الاخلاق الفاسدة :

وإذا هم ذكروا النساء فلا ملام لمن فجر
بل يضحكون من النساء اللابسات لما ستر
ويرون رجعية البنات لديهم لبس الخمر
ومن التقدم عري أفخاد البنات مع الشعر
ولباس ما يصف المحاسن والمفاتن للنظر

إلى أن قال :

يتزاحمون على الشواطئ لا ملابس تتزر
مرح الرجال مع النساء فلا حياء ولا خفر
فتأنثوا وترجلت وكلاهما انثى ذكر

الخ ... {يمكن الرجوع إلى منار السعود ص 139 ـ 143 للاطلاع على القصيدة}

وهذه القصيدة من القصائد النادرة التي ازاحت الستار عن المجتمعات المتخلفة، وما يجري فيها من مظاهر فاسدة تستوجب الاصلاح.

خامسا، ملاحظات أساسية :

1 ـ اتضح لي من خلال اطلاعي على بعض اشعار المدارس الأصلية السوسية المعاصرة أن هناك استمرارا في الابداع، سواء عند الإفرانيين أو غيرهم، ويتسم ذلك الابداع، عموما، باصالة، ومتانة في اللغة، وسلامة التعبير من الركاكة والتعقيد، كما يتسم بالتزام عمود الشعر العربي، مع محاولات دائبة عند بعض منطلق النهضة الادبية، قبل انطلاقها في الشرق[41]، بل ان المغرب لم يكن ليعرف الانحطاط الذي عرفه لولا هجومات الاستعمار المتكررة التي ساعدتها عوامل طبيعية قاسية كالجفاف والامراض الفتاكة اقفرت بسببها مدارس سوس، إلى ان اوشكت على الاندثار.[42]

2 ـ تمتاز القصيدة الافرانية المعاصرة بطول النفس الشعري، وذلك ان اغلب القصائد التي اطلعت عليها تفوق العشرين بيتا، وبعضها يفوق المائة، اما المقطوعات فنادرة جدا. وهذا يدل عندي على التزام الشعراء بمبدإ مفهوم القصيدة في الشعر العربي من حيت الحد الادنى في عدد الابيات، من جهة، وعلى خصوبة قرائحهم الابداعية من جهة اخرى.

3 ـ تمتاز بعض القصائد عند الافرانيين بالخلط بين الجد والهزل، على سبيل الفكاهة والظرف من جهة، ولابراز القدرة الابداعية في الجمع بين لغتين مختلفتين من جهة اخرى، وهذا اصعب مسلك في الابداع الشعري، ولا يقدر على السباحة فيه الا ماهر متمكن من اللغتين الموظفتين.

4 ـ في القصيدة الافرانية التزام بوحدة الموضوع، وحتى ما يتسم به بعضها من مقدمات فنية طويلة احيانا، لا يخرج بالقصيدة عن الموضوع، بل تزيدها تلك المقدمات جمالا ابداعيا يشوق المتلقي الى الموضوع.

5 ـ يتسم الشعر الافراني المعاصر ـ كغيره من الشعر المغربي الاصيل ـ بنزعة دينية واضحة المعالم مفعمة بحرارة الانتماء، بعيدة كل البعد عن الاحباط "الاديولوجي"، بل نزعته الدينية فطرية نابعة من التربية على الايمان الصادق، وليست مصطنعة، ولا تملقا، ولا هجوما عن "ايديولوجيا" مخالفة، ولا بوقا لطائفة ترغب في كسب الجمهور كبعض ما يسمى "بالشعر الحديث". فالانتماء الفطري في شعر المدارس العلمية السوسية عامة اصالة مؤسسة، ولا قيمة لابداع لا يمثل أصالة مبدعه ويبرز ذاته على حقيقتها من غير تزويق ولا نفاق، والابداع المنافق اقبح من الانسان المنافق، واسرع إلى الموت من أي مريض مشرف على الهلاك.

6 ـ كثير من قصائد الافرانيين تختم بالصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم، من باب "لزوم ما لا يلزم"، وهي عادة موروثة، وظاهرة اكثر منها شعراء المدرستين : التنكرية والالغية. وقد استنكرها بشدة العلامة الشاعر عبد الرحمان البويز كارني، وانتقدها بسخرية لاذعة بقوله : "من اقبح القبيح في القريض : الدعاء الكثير ... والادهى والامر والاشنع ما نقرأه لهم من كثرة الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم في اخريات قصائدهم، مع ان ذلك ليس مما يعهد من قصائد الادباء، ومن اراد ان يصلي على النبي صلى الله عليه وسلم، فليصل عليه في غير هذا المقام. ولكل مقام مقال." (42)

7 ـ عندما نقرا الشعر الافراني المعاصر نحس بحرارة عاطفية فطرية نابعة من اعماق الذات المبدعة، وبصدق فني يؤكد علاقة الشاعر الوثيقة بموضوعه، مما يثبت ان الشعر عند الافرانيين ليس اشكالا فنية، واساليب لغوية وبلاغية منفصلة عن عمق التجربة، والاندماج في القضية. ويتجلى ذلك حتى في الوصف.

8 ـ يمكن ان نسجل لهؤلاء ـ بتحفظ ـ تفوق كل واحد منهم في ميدان معين :
فمحند بن البشير الناصري متفوق في الرثاء، وان كان متمكنا اشد التمكن من ناصية الشعر، قادرا على الابداع الفطري في أي موضوع يحرك قريحته، ويهز شعوره.

والبشير بن الطاهر مبتكر في الوصف، كما في قصيدة له يصف فيها مناظر سياحية بنواحي تينغير. ومنها قوله :

ليس يهــزم جــمع هم مــغــيــر	كــالســفــار إلى حــمى تنغــيــر
فــيــه مــا يمتع التـزيل من البــهــجــة	والانس وارتيــاح الضــمــيــر
فــاصــخ واســتــمع اذا كنت مــرتا	با، فليس ينبــيك مــثل خــبــيــر
واقــتنع بالقليل اذ ليس يحــصى	مــا هنــاك من دواعي الســرور

إلى ان قال في وصف المضايق : "Les gorges في لغة السياحة عندنا"[43]

وخــصــوصــا واد هناك يســمى	بالمضــايق، ذا النبــات النضــيــر
مــحــدق بحــدائق النور والاشــجــار	تنتــابهــا صنوف الطيــور
وجــبــال شــواهق ناطحــات	لســحــاب تعــيي عــوافي النســور
شــمــلتــه بوارق الظل دومــا	فــيــرى كــالصــبــاح وقت الهــجــيــر
ونســيم الصــبــا هناك له دو	رمــهــم فهي دفــع كل الحــرور
وبه جــدول غــزيــر من المــا	ء الزلال ينسي الذ الخــمــور
من خــلال الحــصى تفــجــر بعض	منه والبــعض من خــلال الصــخــور

واقول : من لم يشاهد ذلك الشريط الأخضر، وتلك الجداول المتدفقة وتلك الصخور الشاهقة المتعانقة في الهواء لا يشعر بدقة الوصف في هذه الأبيات، وشتان بين من رأى ومن سمع.

ومحمد عدي اقدر على انتقاد الظواهر، وعرضها باسلوب شعري متميز تتضح فيه معالم التطوير والتجديد.

واما الحسين بن موسى فاقدر على الخوض في الشعر الفكاهي، وعلى الافتخار. ومن شعره الافتخار بمكانة سوس، والدفاع عنها، قصيدة رد بها على الفقيه ابراهيم الحاحي خطيب مسجد تراست، لما نوه في قصيدة له برحلة العبدري وعلماء حاحا. يقول الحسين بن موسى مدافعا عن سوس :

رحلة العبدري كعاب شموس　　وألى ذكرت بدور شموس

روضة غنا زينتها زهور　　دبجتها بما تلذ النفوس

إلى ان قال :

وابو سالم علامة عصري　　غالى في حاحة ونعم الحدوس

يا ابا سالم حكمت ولكن　　رد حكمك ذا أماجد شوس

ينحنون تواضعا واطراحا　　للتعالي مرؤوسهم والرئيس

فحذار فللبلاد حماة　　يدرؤون عن ساحها من يجوس

فاق شاما وحاحة مصر فاسا　　ثم بغداد في المعارف سوس

سوس ارض العلوم المعالي　　وخصوصا افران يا من يقيس

الخ ... {26 بيتا}.

9 - لا بد ان أشير قبل ختام هذه الملاحظات إلى ان ثقافة هؤلاء الشعراء عالية المستوى في مجال التراث - وهو ميدانهم الواسع - أو فيما يجري في الواقع المعاصر من الاحداث والمستجدات، على المستوى الوطني أو العالي، فهم على اتصال دائم بوسائل التثقيف من كتب ومجلات وصحف، وإذاعة وتلفزيون. ولكن

فكرهم وثقافتهم في المجال الديني والفكر الاسلامي أقوى وأكثر بروزوا في ابداعهم.

10 ـ وختاما استسمح هؤلاء الشعراء إذ بترت ابداعهم بترايخل بكمال التجربة الشعرية ويشوه صورة الموضوع، ويشتت الصور الابداعية كما فاضت بها قرائحهم. وليس هناك ما يخنق الابداع ويشل حركاته الايحائية كبتر القصيدة، ولكن الوقت لا يرحم، فعذرا أيها المبدعون.

ونسأل الله أن يوفقنا مرة أخرى إلى بحث تجارب كاملة، بلا خلل، فهو حسبنا ونعم الوكيل.

* * * * *

الهوامش :

(1) وصف إفريقيا : 117/2 ترجمة محمد حجي ومحمد الأخضر. ط 2 دار الغرب الإسلامي 1983.

والمعلومات الجغرافية حول الوادي عاينت بعضها، وأفادني ببعضها الأستاذان الفاضلان : الحاج الحسين بن موسى، ومحمد عدي.

(2) المعسول : 52/10.

(3) خلال جزولة : 25/2.

(4) انظر : خلال جزولة : 236/2، و 239. والمعهد الإسلامي والمدارس العتيقة، عمر الساحلي، ج : 230/3.

(5) مدارس سوس العتيقة، المختار السوسي، ص 98. والمعهد الإسلامي : 247/3.

(6) له ترجمة مفصلة في المعسول : 10/ 70

(7) انظر ترجمة موجزة للبشير بن الطاهر المعسول : 236/7.

(8) وقد زرته آخر دجنبر 1994 فأمدني بكناشه جزاه الله خيرا.

(9) ترجمته في المعسول : 222/12، والمعهد : 251/3، وقد أمدني العلامة الحاج الحسين بن موسى بكناش للفقيه محمد بن أحمد، يتضمن جوانب من سيرته الذاتية، وبعض إنتاجه الشعري، وعنه نقل عمر الساحلي.

(10) أمدني بكناشه الذي يدون فيه إبداعه، خاصة، ومساجلات مع غيره كالبشير بن الطاهر، وج

الحسين بن موسى جزاه الله خيرا.

(11) أمدني بنسخة من القصيدة : الأستاذ العبدلاوي يحيى، وبنسخة أخرى الأستاذ المهدي السعيدي.

(12) المصدران معا.

(13) من كناشه السابق الذكر، وأحمد أبنا وهو مؤلف الكتاب {سر الصباح} فليراجع.

(14) أمدني بقصيدة بخط الشاعر الفقيه محمد عدي مشكورا. وبنسخة مرقونة الأستاذ المهدي السعيدي مشكورا.

(15) {مَاسِبْدِيَنِي} : ما بدأ به أي واحد، والياء للتنغيم. {مَارِدْ أدْرِنِي} : ماسيذكر.

(16) {إِهْدَيَغِي} : هدانا. {إِكْفَيَغِي} أعطانا. والياء للتنغيم.

(17) {أَوَلْ} : الكلام. {أَزَلْ} : النهار.

(18) {أرتِنِي} : يقول. {تولِّنِي} : العيون وفيه معنى التصغير للتحبيب.

(19) {إِكَ صَحْت} : كان صحيا. {لْفرجتي} : الهزل.

(20) {أَدْزْرَا غْ} : أن أرى. {انَّغَسْتَرَا غْ} : حيث أتجول.

(21) {إِضَنْ} : الكلاب.

{إِزَنْ} : الذباب.

(22) {يَايِزْرَانْ} : من راى.

(23) {إِزْرَانْ} : أحجار. {إِكْنَانْ} : شعاب.

(24) {توْرِيرْتْ} : اسم مكان سكنى المخاطب.

(25) {تَغْمَرْتِ} : زاوية أو ركن.

(26) {تَنْخْرْتِ} : أنف من جهة واحدة، والأنف بكاملها تسمى تِنْخَارْ. وقد أتى الشاعر بالمفرد وأراد الجمع، لأن القافية اقتضت الإفراد.

(27) {تَغْرَرْتِ} : كمية من المكيلات قدرها 30 صاعا.

(28) {تَدْغَرْتِ} : خرقة من الثوب.

(29) {إِجْدَرْتِ} : أحرقه.

(30) {تَبْحرْتِ} : روض أو البستان.

(31) {تَجْدَرْتِ} : لحم يابس، أو قطعة من القديد.

(32) {نَبْدَرْتِ} : ذكرناه. والماضي هنا يفيد الإستمرار، أي نذكره على الدوام.

(33) { إِحْكَرْتِ} : احتقره، والماضي للاستمرار.

(34) {تَقَرْتِ} : ثرثرة فارغة.

(35) أمدني به الأستاذ المهدي السعيدي، وقد استنسخه مع ما أشرت إليه سابقا في الهامش :

(11) من وثائق الأستاذ أحمد بن عمر رزقي الإلغي.

(36) من كناش له أمدني به الفقيه الأجل الحاج الحسين بن موسى.

(37) من أوراق المهدي السعيدي كما أشرت من قبل.

(38) إفْيَانْ "EVIAN": مدينة فرنسية على بحيرة ليمان "LEMAN"، بها عقد لقاء تسوية القضية الجزائرية 1962.

(39) محاضرة في شريط فيديو، خاص، ألقاها حول النظام الدولي الجديد، بمدينة مكناس 1993

(40) من كناش محمد عدي.

(41) انظر سوس العالمة : ص 20 ـ 30، و 59 ـ 120.

(42) سبق لي أن كتبت عن هذا الموضوع، فانظر كتاب : {تكريم الأستاذ المجاهد الشاعر أحمد بن زكرياء البعمراني} ص 25 ـ نابولس ـ أكادير 1995.

(43) المعسول : 121/10.

(44) المضايق أو ـ Les gorges ـ منطقة سياحية جميلة المناظر وهي عبارة عن واد ارتفعت فيه صخور ضخمة في شكل دائري بمقدار 400 متر في الهواء مشكلة مضيقا رائعا يخترقه الوادي. وتوجد هذه المضايق بتودغة شرق بومالن دادس، وللمزير من التفاصيل يمكن الرجوع إلى جريدة :

Le Matin Magazine du 08 au 15 Mai 1994. P 18 : "Les gorges du Haut Atlas Central".

* * *

من صور البر بالشيوخ :
وفاء المقري لشيخه الدلائي

عبد الرحمان كظيمي[*]

تميزت علاقة أبي العباس المقري بشيخه أبي عبد الله الدلائي بالبر والوفاء، ولإبراز هذه الصفة الحميدة نرى من الضروري أن نتحدث عن العصر الذي احتضن هذه الصلة، وعن شخصية الشيخ والتلميذ، وطبيعة العلاقة التي ربطت بينهما، وموقف كل منهما من صاحبه.

أولا : العصر.

بدأت الصلة بين الرجلين بالسنة التي استقر فيها المقري بفاس، وانتهت بوفاته (1013 هـ-1041 هـ)، وكان مسرح الاتصال المباشر بالزاوية الدلائية وفاس، وكان مجال الاتصال بالمراسلة بين الزاوية الدلائية والقاهرة، وكان لهذا العصر سمات سياسية واجتماعية وثقافية في المغرب والمشرق.

الحياة السياسية : توفي أحمد المنصور السعدي سنة 1012 هـ بعد أن حقق للمغرب الاستقرار والقوة[1]، فأخذ أولاده في التنازع على الملك، واستعان بعضهم بالأجانب، وبلغ التدهور مداه حين سلم محمد الشيخ المامون مدينة العرائش

(*) أستاذ جامعي، كلية اللغة العربية، جامعة القرويين، مراكش.

للنصارى[2]، الأمر الذي أجج الفتن والثورات في مختلف جها المغرب[3]، وأدى - فيما بعد - إلى سقوط الدولة السعدية. أما في المشرق العربي، فقد كانت أقطاره ترزح تحت الحكم العثماني المباشر، ولم تكن مصر تنعم بالإستقرار من جراء تنافس الباشوات والبكاوات والضباط الذين كانوا بعيدين عن الشعب، لا تهمهم إلا الضرائب، تاركين شؤون الأمة في أيدي الأجناد والمماليك[4].

الحياة الإجتماعية: كان المجتمع المغربي مضطربا تبعا لاضطراب الوضع السياسي، وكانت الزوايا وفي طليعتها الزاوية الدلائية ملجأ للعلماء والطلبة والمحتاجين والمقهورين، وكانت طوائف المغرب وقبائله منخرطة في الصراع على السلطة، فاضطربت الحياة الإقتصادية أيما اضطراب. أما في المشرق فقد اهمل الأتراك كل اصلاح، فعم الكساد العالم العربي[5].

الحياة الثقافية : لم يستطع المغرب مواصلة تقدمه في المجالين العلمي والأدبي بسبب الفتن، وإذا كانت الزاوية الدلائية قد حافظت على الرمق في هذه الفترة العصيبة التي كانت الصلوات تتوقف خلالها في جامع القرويين وفي غيره من حين لآخر فضلا عن الدراسة[6]. أما في المشرق العربي، فرغم عمليات الهدم التي تعرضت لها الحضارة العربية على يد الأتراك، فإن المعاهد الدينية وفي طليعتها الجامع الأزهر استطاعت أن تحافظ على رمق الثقافة العربية[7].

ثانيا: الشيخ الدلائي.

هو أبو عبد الله محمد أبي بكر الدلائي (967 هـ-1046 هـ)[8] شيخ الزاوية الدلائية وعالم المغرب، أخذ بالزاوية عن والده والعلماء الوافدين عليه للتدريس بزاويته، وكان إلى جانب دراسته للعلم الظاهر كان يتصل بالأولياء لأخذ الطريقة،

كما أخذ عن زين العابدين البكري بمصر وهو في طريقه إلى الحج، ثم رحل إلى فاس لاستكمال تكوينه على يد شيوخها إلى أن تخرج بالشيخ القصار[9] الذي اجازه سنة 1012 هـ[10]. فأصبحت شخصيته العلمية على الصورة التي رسمها لها سليمان الحوات[11] بقوله «وقد اعطى الشيخ من القدرة على إقامة الأدلة ما كان يصل به إلى الاستنباط من مسالك العلة، فتكاملت عنده أدوات الاجتهاد التي يجب عليها – في تحقيق المناط وتنقيحه – الاعتماد، حتى كان لا يشق له غبار في المباحثة والمناظرة، ولا يعبر له عباب في المذاكرة والمحاضرة»[12]. وهذا التكوين العالي هو الذي مكنه من لعب دور أساسي في احلال الزاوية الدلائية المكانة الرفيعة حين أصبح لها «صيت عظيم، وكان بها من معاناة العلوم والدؤوب على التدريس والاقراء ليل نهار»[13] فكانت الرحلة إليها حتى ضاقت بيوت مدارسها بالطلبة، فشيد الشيخ محمد بن أبي بكر الدلائي مدارس جديدة لإيواء الطلبة المتوافدين بكثرة، وأفاد الطلاب حتى نبغ عدد من أحفاد أبي بكر الدلائي وتخرجوا من زاويتهم علماء وأدباء وشعراء، فانخرطوا بدورهم في سلك التدريس بالزاوية[14].

وتولى مشيخة الزاوية بعد وفاة والده أبي بكر (1021 هـ)[15]، فتصدى لتربية المريدين إلى جانب تدريس العلم للطلبة، واعتنى بالاحتفال للمولد النبوي، وقام بحقوق الشرفاء والعلماء، ونهض بإطعام الطعام، وبذل العطايا للخاص والعام، وقام بإصلاح ما فسد من أمور الدنيا والدين، ونصح للحكام والزعماء، وساند المجاهدين، وعني بأداء ما تحمله من العلوم[16].

وكان من أحب الأعمال إليه تدريس العلوم، «فيجيب كل من دعاه للاقراء، سواء كان من أهل الابتداء أو الانتهاء، ولا يرد سؤال سائل، لا في المقاصد ولا في الوسائل، من «الأجرومية» إلى «التفسير»»[17].

وكانت طريقته في التدريس تعتمد على فصاحة التعبير، والحفظ والتحقيق، وتوضيح المعنى، وتبيين الإشكال، وتفصيل الاجمال، واستجماع الشوارد، واستحضار الشواهد، والاستدلال على الأحكام بالحجج اليقينة «جاريا في سنة التعليم على ما كان عليه السلف الصالح في القديم، لا يتعرض في مجالس الاقراء لتقرير شبه اهل البدع والأهواء»[18].

ويعتمد في تدريسه للعقائد على الدليل البرهاني والشهود العياني، على وجه تنشرح معه الصدور بأنوار الايقان[19] ولا يفتي إلا بالمشهور أو المعمول به عنذ الجمهور[20].

وإذا كان قد تصدى لتدريس علوم مختلفة فإنه برز في التفسير والحديث «حتى كادت مجالسه العلمية تقتصد عليهما»[21]، وكان درسه احيانا يستغرق نصف يوم دون أن يشعر المستمعون إليه بسأم أو ملل[22].

وفيما يخص تدريسه لعلم الحديث فلم يكن احفظ منه بالمغرب بعد شيخه القصار، وظل طيلة حياته يختم صحيح البخاري في كل سنة «وكان يحضر مجلسه جمع كثير من الأئمة الأعلام، ويحتفل ليوم الختم»، وكان يعدل ويحرج في حفاظ زمانه على التعيين، ولا يبالي في الحق لومة لائم[23].

ولم يتصد للتأليف في شيء من العلوم جريا على سنة شيخه القصار وشيوخ شيخه، الا ما كان من جمعه لاربعين حديثا نبوية اغتناما لما ورد في ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم، وجمع مسائل مختلفة من علم الكلام وفروع الفقه وجعلها في صورة اسئلة مشكلة وبعثها لتلميذه المقري بالديار المصرية[24].

ثالثا: التلميذ المقري.

هو أبو العباس أحمد بن محمد المقري القرشي التلمساني ثم الفاسي (986-1041 هـ)[25] من اسرة انتقل اهلها من الجزيرة إلى «مقرة» من قرى الزاب ومنها إلى تلمسان، اشتهر من رجالها جده أبو عبد الله محمد المقري الكبير[26] شيخ لسان الدين بن الخطيب[27] وعبد الرحمان بن خلدون[28]، ولاه أبو عنان المريني[29] قضاء الجماعة بفاس وبنى له المدرسة المتوكلية.[30] ولد صاحب «نفح الطيب» و«أزهار الرياض» بتلمسان وبها نشأ وأخذ عن شيوخها وفي مقدمتهم عمه أبو عثمان سعيد المقري مفتي تلمسان وخطيبها (ت 1010 هـ)[31].

وكانت رحلته الاستطلاعية الأولى إلى المغرب الأقصى بين سنتي 1009 هـ و1010 هـ، أقام أولا بفاس يأخذ عن علمائها ويستجيزهم، ثم أقام بمراكش يأخذ عن علمائها ويستجيزهم، ويحضر مجالس المنصور الذهبي مكرما، ثم عاد إلى فاس ليستكمل الأخذ عن العلماء، ويجمع الكتب، ويقيد، ثم عاد إلى تلمسان ليؤلف رحلته/فهرسته الأولى: «روضة الآس العاطرة الأنفاس في ذكر من لقيته من اعلام الحضرتين مراكش وفاس»، عرف فيه بالسلطان أحمد المنصور، والعلماء والأدباء الذين لقيهم أو أخذ عنهم أو أجازوه أو طارحوه الأدب أثناء الرحلة[32]، وفيها يقول: «وأجازني شيخنا المفتي الشيخ القصار[33] جميع ما يجوز له وعنه روايته بشرطه، وكانت اجازته اياي يوم سفري من الحضرة الفاسية إلى تلمسان حماها الله يوم الخميس سابع عشر القعدة من عام عشرة وألف»[34].

ثم رحل رحلته الثانية إلى المغرب الأقصى بقصد الاستقرار بفاس سنة 1013 هـ، فاشتغل أولا بالتدريس، ثم تولى سنة 1022 هـ الافتاء والامامة والخطابة بالقرويين، وبقي على ذلك إلى أن خرج للحج سنة 1027 هـ[35].

وكانت رحلته إلى المشرق العربي بقصد اداء فريضة الحج، وفي طريقه نزل بمصر ودرس بالازهر، ثم واصل سفره إلى الحجاز، وبعد الحج والزيارة عاد إلى مصر واستقر بها، واتخذها منطلقا لرحلاته المتكررة إلى الحرمين الشريفين وغزة والقدس ودمشق، فحج خمس مرات وزار سبع مرات واملى الحديث في الحرمين وألف عدة كتب[36] ولم ينقطع خلال هذه المدة عن مراسلة شيخه أبي عبد الله الدلائي، فقد كتب إليه رسالتين، وتوفي المقري بعد ثلاثة اشهر من كتابة الرسالة الثانية[37].

رابعا : اتصال المقري بشيخه الدلائي.

من المؤكد أن أبا العباس المقري لم يلق الشيخ محمد بن أبي بكر الدلائي اثناء رحلته الأولى إلى المغرب (1009 هـ-1010 هـ) حين زار مدينتي فاس ومراكش، لأنه لم يذكره في كتابه «روضة الآس العاطرة الأنفاس في ذكر من لقيته من اعلام الحضرتين مراكش وفاس»، ولأن الشيخ القصار أجاز المقري بفاس قبل أن يجيز محمد ابن أبي بكر الدلائي بها، فقد أجاز المقري سنة 1010 هـ ولم يجز الدلائي إلا سنة 1012 هـ كما تقدم[38]، ومن هنا فإن الاتصال بين الرجلين انما تم اثناء فترة استقرار المقري بفاس (1013 هـ)، وهي الفترة التي اشتغل فيها بتأليف كتابه «أزهار الرياض في أخبار عياض» وفيه ذكر اسم شيخه الدلائي فقال:

«وأقارب هذا الشريف الشبوكي لم يزالوا إلى الآن ولهم مصاهرة مع ولينا الفقيه المحدث الحاج الرحال البركة القدوة الصالح الناصح أبي عبد الله سيدي محمد بن الولي الصالح سيدي أبي بكر بن محمد صاحب الدلاء، أبقى الله علاهم

وأعانهم على ما أولاهم»[39] ورغم تصريحه بقوله: «لم يزالوا إلى الآن» فإننا لا نعرف تاريخ كتابته لهذا الكلام بشكل محدد ولعل عدم ترحمه على والد الشيخ يدل على أن ذلك كان قبل وفاة أبي بكر الدلائي سنة 1021 هـ[40].

وأول تاريخ أوردته المصادر للقائهما هو أواخر سنة 1017 هـ، يقول أبو حامد العربي الفاسي[41]:

«وقد حدثني الشيخ الامام أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الدلائي انه لما قدم حضرة فاس أواخر سنة سبع عشرة وألف، كان يوما مجلس حضر فيه شيخنا الامام (يعني أخاه)[42]، والامام أبو الطيب بن مهدي[43]، والشيخ الامام أبو عبد الله محمد الهواري[44]، والشيخ الامام أبو العباس احمد بن محمد المقري، والفقيه العلامة أبو عبد الله محمد بن عبد الحليم»[45][46].

ويستفاد من هذا النص أن الشيخ الدلائي قام برحلته الثانية إلى فاس وجمعه مجلس مع تلميذه أحمد المقري وأربعة علماء آخرين يتناقشون قضايا علمية[47].

وتتحدث المصادر عن زيارة المقري للزاوية الدلائية لحضور دروس الشيخ ابن أبي بكر الدلائي صحبة عدد من العلماء، إلا أن تلك المصادر لا تحدد تاريخا لتلك الزيارات ولا مددها.

يقول أبو علي اليوسي: «حدثني الرئيس الاجل أبو عبد الله محمد الحاج بن محمد ابن أبي بكر الدلائي، رحمه الله[48]، قال: «لما نزلنا في طلعتنا إلى الحجاز بمصر المحروسة، خرج للقائنا الفقيه النبيه أبو العباس أحمد بن محمد المقري، قال: وكنت اعرفه عند والدي لم يشب، فوجدته قد شاب»[49]، يؤكد هذا النص أن المقري كان يزور شيخه في الزاوية الدلائية، ويقول الافراني – اثناء حديثه عن

محمد بن أبي بكر الدلائي -: «وكان شيوخ الوقت كالحافظ أبي العباس المقري، وسيدي عبد الواحد بن عاشر[50]، والحافظ أبي العباس أحمد بن يوسف الفاسي[51]، والفقيه أبي عبد الله محمد بن أحمد ميارة[52]، وغيرهم يقصدون زيارته، ويتبركون به، ويراجعونه في عويص المسائل العلمية»[53]. ويضيف الافراني اثناء ترجمته لمحمد بن أبي بكر الدلائي: «واخذ عنه رحمه الله الشيخ ميارة وابو العباس المقري وابن عاشر والبوعناني وغيرهم»[54].

والراجح أن الفترة التي أخذ عنه فيها هي فترة التسع سنوات التي تقع بين سنة دخوله لفاس للاستقرار بها وبين سنة توليه الافتاء والامامة والخطابة بجامع القرويين (1013 هـ-1022 هـ) فقبل أن ينشغل بالوظائف المذكورة كان ينتقل بين فاس والزاوية الدلائية[55].

وبعد رحلته إلى المشرق استمر الاتصال بينهما عن طريق المراسلة «ولم تنقطع المراسلات بين المقري وشيخه الدلائي أيام ان كان الأول بالمشرق»[56].

وإذا كان المقري حضر دروس شيخه الدلائي وراجعه في عويص المسائل فماذا أخذ عنه على وجه التحديد؟ يرى الدكتور محمد حجي أن المقري «كان فقيها محدثا أقام مدة في الزاوية الدلائية يدرس الحديث على محمد بن أبي بكر الدلائي»[57].

وإذا كان المقري قد أخذ جميع علوم عصره، وبرز في فروع الفقه وأصول الدين والتاريخ والأدب، فإنه كان بحاجة إلى أخذ علم الحديث على طريق التحقيق والتحصيل، بعد أن أخذه على طريق التبرك والإجازة، ومن هنا لازم دروس شيخه الدلائي بزاويته، ولما كان المقري منهمكا في التأليف وقرض الشعر ولم يتمكن من

التفرغ للحديث والتحري فيه، جرحه شيخه الدلائي على طريقة المحدثين، فقال عنه «انه حافظ ضابط غير ثقة»[58].

خامسا : عناية الشيخ بتلميذه.

حظي المقري بعناية شيخه الدلائي في حضوره بالزاوية الدلائية وفي غيابه بالمشرق العربي، وهذه جملة من مظاهر تلك العناية:

1- جرحه.

وقد يبدو من الغريب إدراج الجرح في باب العناية، إلا إذا أكدنا أن الجرح لا علاقة له بالطعن في أمانة الرجل العلمية ونزاهته الفكرية، وإنما هو وضع للمقري في مكانه الصحيح على طريقة المحدثين: «وهكذا كانت طريقة المحدثين الاثبات، يعدلون ويجرحون في الرواة، وان كانوا ممن بلغوا النهاية في الشهرة بالعلم والولاة، فقد قالوا في أهل الطبقة السادسة من المجروحين: انهم قوم الغالب عليهم الصلاح والعبادة، لم يتفرغوا إلى ضبط الحديث وجفظه والاتقان فيه»[59]، فالشيخ لا يتحامل على تلميذه وانما يبين حدود علمه بالحديث رواية دون علم الحديث دراية ودون سائر العلوم الأخرى التي يتوفر عليها المقري «ولعل ذلك من جناية الأدب على المقري، فالأدباء معروفون منذ القديم بالتساهل في الرواية، والتزيد في النوادر والملح، الأمر الذي يتنافى وطبيعة المحدثين ذوي التشدد في قبول السند، والدقة في نقل متن الحديث»[60].

قال أبو عبد الله الدلائي قولته المشهورة «حفاظ المغرب في زماننا ثلاثة: حافظ ضابط ثقة هو أحمد بن يوسف الفاسي، وحافظ ضابط غير ثقة وهو أحمد المقري، وحافظ غير ضابط ولا ثقة وهو عبد الله بن علي بن طاهر الحسني[61]»[62] وقصد

الشيخ من قولته هذه أن الذين يحفظون الحديث في زمانه ثلاثة، غير أن الأول: هو أحمد الفاسي يحفظ الحديث، ويضبطه، ويتفرغ للاتقان فيه والتحري في روايته، لا يشغله عن ذلك شاغل، وهذا معروف من سيرة الرجل وثقافته، أما الثاني وهو أحمد المقري فهو حافظ للحديث ضابط له لكنه غير متفرغ له، يشتغل بفروع الفقه وأصول الدين والأدب والتاريخ افتاء، وتأليفا، وتدريسا. اما الثالث وهو عبد الله بن علي بن طاهر فهو حافظ للحديث لكن يغلب عليه المنهج العقلي والدراية وهو ما يؤثر على ضبطه للرواية والتحري فيها إلى جانب اشتغاله بالعبادة، الا أن هذا الجرح لا يطعن أبدا في مكانة هؤلاء العلمية وانما يحدد درجة تخصصهم في الحديث.

ولقد غاب هذا الفهم عن المؤرخ أبي عبد الله محمد بن الطيب القادري الذي رفض هذا التقسيم، واعتبر هذه القولة مكذوبة على أبي عبد الله الدلائي، دفاعا عن امانة ونزاهة المقري وابن طاهر[63]، فتصدى تلميذه سليمان الحوات للرد عليه دفاعا عن القولة رواية ودراية في كتابه: «البدور الضاوية»[64]، ثم نقل كلام أبي الربيع الحوات، وسلمه جماعة من أعلام عصره فمن بعدهم واقروه[65].

وخلاصة القول فان هذا الجرح يعتبر بحق من مظاهر عناية الشيخ بتلميذه، ولذلك لم تزدد العلاقة بين الدلائي والمقري إلا متانة على مر الأيام، ولأن الجرح نصح في الدين.

2- اطراؤه:

ولما استقر المقري بالمشرق، ظل شيخه الدلائي يثني عليه، ويشيد بقدرته العلمية، وأدبه الرفيع، ويظهر محبته، ويعظم قدره، ويشكره، وينشر فضائله، فهذا

علي بن عبد الواحد الانصاري[66] تلميذ المقري الذي شاركه في شيخه الدلائي، يقول للمقري في رسالة بعث بها إليه من سلا إلى القاهرة سنة 1037 هـ.

«ومحبكم الأكبر، ووليكم الأشهر، سيد أهل المغرب اليوم، وشيخ الطريقة والمربي في سلوك أهل الحقيقة، العارف بالله الشيخ الرباني، ذو المقامات والكرامات، سيدي محمد بن أبي بكر الدلائي، يحييكم ويعظم قدركم ولسانه لكم ذاكر ناشر شاكر، وهو على خير»[67].

ويكفي المقري فخرا أن يحظى برضا شيخ المغرب الأقصى قاطبة وينال شكره حضورا وغيابا[68].

3- بعثه بأسئلة مشكلة إليه:

جمع الشيخ محمد بن أبي بكر الدلائي مسائل مختلفة الأجناس والفصول، من أصول الدين وفروع الفقه، وجعلها في صورة اسئلة مشكلة، وبعثها لتلميذه أبي العباس أحمد المقري أيام كان مستقرا بالبلاد المشرقية، وأمره أن يكتب على كل واحدة منها ما ظهر له من موافقة ومخالفة، لينظر ما حصل له في البلاد المشرقية زيادة على ما ذهب به من البلاد المغربية. وليزيده من رفعة القدر ما يسمو به على علماء مصر[69].

يقول المقري عن هذه الأسئلة، وعن شيخه الذي ارسلها إليه: «إني لما من الله علي بلقاء الفقيه الصالح النبيه (...) أبي عبد الله سيدي محمد بن أبي بكر بن محمد (...) لم يزل يلاحظني بعين الاجلال مع أنني حقير ويظن أن لدي نصابا من العلم وأنا المسكين الفقير وكأنه - أدام الله علاه وأفاض عليه الاءه - عمل بما اقتضاه كرمه الوضاح الجبين، (...) فكان من جملة الظنون توجيهه إلى ببعض ما

اشكل من الفنون لاعتقاده – اكرمه الله – ان لدي بها خبرة، ان في هذا لأعظم عبرة»[70].

ذلك هو موقف الشيخ الدلائي من تلميذه المقري، فماذا عن موقف التلميذ من الشيخ؟

سادسا: وفاء المقري لشيخه الدلائي.

كان المقري برا بشيخه الدلائي، وفيا له؛ وقد تجلى ذلك في جملة من المظاهر القولية والفعلية وفيما يلي إشارة إلى جملة منها.

1- عدم تأثير حكم الجرح على علاقتهما:

رغم اشتهار حكم الشيخ الدلائي على تلميذه المقري بجرحه على طريقة المحدثين، فان ذلك لم يؤثر على علاقتهما الطيبة، فظل المقري برا بشيخه وفيا له إلى آخر حياته، بل بلغ من تواضعه معه ان استكثر على نفسه ملاحظة شيخه له بعين الاجلال، وظنه ان له نصيبا من العلم، واعتقاده ان له خبرة بالمسائل التي طلب منه الاجابة عنها واصفا نفسه مقابل ذلك بأنه حقير وانه المسكين الفقير[71]، وذهبت نفسه في الاستغراب أي ذهاب وتمثل بقول المالكي[72]:

وان تقدم الجهال يوما على العلماء من احدى الرزايا
اذا استوت الاسافل والأعالي فقد طابت منادمة المنايا

ثم مخاطبا شيخه: «رويدك أيها الفاضل فإني بنفسي اعرف ولا علمية ولا معرفة تمنعاني ان اصرف: فإن كان أحمد ممنوعا فقد يصرفه للضرورة والتناسب كما تقرر»[73].

وهو الذي قال عنه محمد بن الطيب القادري: «وكان من التواضع وزجر النفس ما لا يطيقه غيره»[74].

فأين نحن اليوم من التواضع؟

2- تحلية الشيخ وتعظيمه والثناء عليه:

حرص المقري على تحلية شيخه الدلائي بالأوصاف الحميدة، وتعظيم قدره، والثناء عليه في المؤلفات والرسائل.

فقد ذكر المقري شيخه في أثناء ترجمة الشريف الشبوكي في «أزهار الرياض» محليا إياه قائلا: «وأقارب هذا الشريف الشبوكي لم يزالوا إلى الآن ولهم مصاهرة مع ولينا الفقيه المحدث الحاج الرحال البركة القدوة الصالح الناصح، أبي عبد الله سيدي محمد بن الولي الصالح سيدي أبي بكر بن محمد صاحب الدلاء ابقى الله علاهم وأعانهم على ما أولاهم»[75].

وجاء في خطبة اجوبته على اسئلة شيخه: «اني لما من الله علي بلقاء الفقيه الصالح النية، وارث مقامات أبيه، الصدر الأوحد العظيم الأخلاق والشمائل، السني السني، الذي ذكا عرف ماله من الفضائل، فاربي على زهر الخمائل في المآثر المتنوعة الافنان، والمفاخر التي لم يختلف فيها اثنان، المحدث الحاج الراوية الرحالة البركة الذي جعل هجيراه الانتماء إلى الخير وانتحاله أبي عبد الله سيدي محمد بن الشيخ الشهير الكرامات الكبير المقامات سيدي أبي بكر بن محمد»[76].

وناداه في رسالته له بقوله:

«يا مفردا علما اهتدى الجمع السالم بلألائه، وتثنت في رياض ولائه غصون

آلائه، وروى مسدد رأيه عن جابر سعيه عن علائه، ما يسنده في مجالس املائه».

ويطول بنا إذا حاولنا أن نستقصي عبارات التحلية والتعظيم والثناء في أجوبته ورسالته[77].

3- التأكيد على إخلاصه ووفائه وشوقه إلى شيخه:

وقد شدد المقري في أجوبته ورسالته لشيخه على تأكيد إخلاصه ووفائه وشوقه إليه، فقال في خاتمة الأجوبة[78]:

وبعثت للعلياء خير تحية	من طالب حسن القبول وسائل
من مخلص في الود غير مخادع	فاستخبر الركبان عند وسائل

وقال في مطلع رسالته[79]:

خليلي إن جئت الدلا وجرى ذكرى	لدى حضرة الشيخ الرضا ابن أبي بكر
نتيجة سير الأولياء محمد	معرف كليات فضل بلا نكرى
فاخبره اني لم أحل عن وداده	ولم يوهن البين الملم قوى شكري

ثم قال: «إن العبد المخلص على ما تعهد من الود الذي به القلب يشهد»[80].

ثم أكد شوقه بقوله: «فأما الشوق إلى سيدي ووليي، فلا يستوفي وصفه القلم واللسان»[81].

4- اعترافه بفضله عليه وتلطفه في عتابه:

ونجد اعترافه بفضل الشيخ عليه في مثل قوله في الرسالة «أهدي إليك يا بركة الزمان وبقية الناس بهذا الأوان (...) تحية تنافح خلالك وتصافح - ابقى الله جلالك - ظلالك وتؤدي بعض حقك الذي راق مرأى اجتلائه»[82].

كما نجده في قوله:

«رجع إلى ما كنا فيه من التلذذ بـ ـضاب سيدي، ومثبتي في ربقة كرمه ومقيدي»[83].

وحين أراد أن يعاتب شيخه، رق واحتشم وخجل لأن شيخه لم يرسل إليه مع ولده مكتوبا ولا يدري لذلك سببا معتبرا ذلك من قلة سعده وسرعان ما عقب على هذا العتاب الرقيق بقوله: «وكل ما يفعل المحبوب محبوب، واستغفر الله، فسيدي اجل من أن يعاتب، وما الفرق بين العبد في باب الشهادة والمكاتب»[84].

5- اطلاع شيخه على شؤونه الخاصة:

حرص المقري على اطلاع شيخه على أموره الخاصة، من نشاط ديني وعلمي، ومن معاناة في الغربة، وحسرة على أهله وكتبه بفاس، وخيبة أمله في المجاورة بالمدينة المنورة.

فبخصوص نشاطه الديني، انهى إلى علمه أنه استقر في بلاد الغربة، وحج خمس مرات، وجاور في بعضها، وزار سبع مرات، وجاور بالمدينة، ودرس وصنف، واضاء فكره الحالك، ونطق لسانه بالمطالب، ومن الله عليه بالتصنيف في طرفي الذات الطاهرة «فتح المتعال في مدح النعال» و«أزهار الكمامة في أخبار العمامة» وانه ما ذكر هذا إلا على وجه التحدث بنعم الله[85].

واخبره بحسرته على البنت التي بفاس وعلى امها التي في عصمته وعلى عبث اصهاره بكتبه موصيا شيخه بالبنت والزوج والكتب وقال: «وما أظهرت مثل هذا لسيدي إلا لعلمي أنه الثقة الواثق الالوف بل سيدي واحد العصر المعدود بالالوف»[86].

كما أخبره بمعاناته في الغربة فقال[87]:

فـــاخــــبــــره اني لم احل عن واده ولم يوهن البين الملم قــــوى شكرى
ولا مـــا اقــاسي في اتقـــان غــوائل يكيـد بهـا ظلمـا ذوو الضــغن والمكر

وقال أيضا: «وأما الحال في الحل والترحال فلقد لبست من الصبر احسن بزة كبرا ورقة حال وفراق احباب اعزة، محن لوان اقلها رمي به جبل لهزه اللهم غفرا وشكرا لا كفرا»[87].

ويبلغ به البوح ذروته فيقول: «وكيف يقر قرار من فارق مربعه؟ وبلي من الكبر والغربة وفساد الزمان بهذه الأربعة؟»[88].

وبخصوص الجوار قال: «ولسيدي أن يقول: ما بال فلان لا يجاور بالمدينة؟ (...) فأقول في جوابه (...) هذا مقام قد رمته وبعث له ما اشتريته بعد ما سمته فاذا به متعذر متعسر»[89].

وبعد ذلك أطال في شرح أسباب التعذر والتعسر من حاجة المجاور إلى المؤن الكثيرة مع قلة المساعدات ونهبها وانقطاعها، خاصة بالنسبة إلى المغربي الذي يعتقد أهل مكة والمدينة أن المال يصب عليه مطرا. «ولو فرض انه اعطاهم الألوف ما قنعوا»[90].

6- اجابته على الأسئلة التي وجهها إليه الشيخ :

اجاب المقري على اسئلة شيخه في علم الكلام ونوازل الأحكام، ووجه الأجوبة إلى الزاوية الدلائية في صورة تأليف بعنوان «أعمال الذهن والفكر في المسائل المتنوعة الأجناس الواردة من الشيخ سيدي محمد بن أبي بكر بركة الزمان وبقية

الناس» وقد أجاب رغم معاناته في الغربة، وعزم بعد أن تردد طويلا «ولكن كثر الطلب ممن لا ترد رسائله وتكرر، فان اجبت لم آمن من الخطإ والخطل وان امسكت وهو الصواب المطلوب، فسخ عقد الرجاء وبطل»[91]. وارسلها في مبيضتها معتذرا عما هي فيه من الاصلاح «وقد كاد حامله أن يذهب بدونها لولا ان الله من بركاتكم منح المراد فله الشكر»[92].

7- اهداؤه الشيخ نسخا من مؤلفاته وكتبا من خزانته :

كان المقري يتحف شيخه بنسخ مما يؤلفه وقد يهديه النسخة الأصلية حين ارسل إليه «قصيدة العمامة» بخطه تبركا بكونها كتبت بحضرته صلى الله عليه وسلم، كما ارسل إليه العقيدة التي من الله عليه بنظمها وهي «اضاءة الدجنة بعقائد أهل السنة»[93]. كما أهداه جملة من كتب خزانته التي تركها بفاس قائلا له: «وقد أوصيتهم أن يكتبوا ما بقي من الكتب في زمام ويرسلوه لسيدي لعله يختار منها ما يراه وهو الامام الذي به الائتمام» وقصده استمطار الدعاء من الشيخ[94].

8- عنايته بنجل شيخه :

عندما وصل نجل الشيخ إلى مشارف القاهرة في طريقه إلى الحج على رأس الركب، خرج أبو العباس المقري للقائه[95] والترحيب به وسؤاله عن أحوال شيخه وأحوال المغرب وأحوال أهله بفاس[96] ولما كان عائدا من الحجاز في طريقه إلى المغرب حمله رسالة إلى شيخه، نوه فيها بالنجل المذكور، وهنأ والده به على ما حصل له من المواهب، والرفق في قيادة ركب الحاج، وما ظهر له في الحرمين من الخيرات، وبما ألهمه الله من اقتفاء آثر الوالد[97].

وخلاصة القول فقد كان المقري برا بشيخه الدلائي وفيا له يتلطف في خطابه ويعتذر عن كل صغيرة ويسأله دعاءه على الدوام يقول:

فسل سيدي حسن الخلاص لحائر   وختما بحسنى كي ينير بها فكري

فما أحوجنا إلى الاقتداء بهذا النموذج الأمثل في البر بالشيوخ والوفاء لهم لأن الأبوة الروحية أرقى وأسمى رقي الروح وسموها.

* * * *

الهوامش:

(1) محمد الصغير الافراني – نزهة الحادي طبعة هوداس 78-190 وأحمد بن خالد الناصري – الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى طبعة الدار البيضاء 5/89-190. ود. محمد بن عبد الكريم – المقري وكتابه نفح الطيب، دار مكتبة الحياة، لبنان 51.

(2) الافراني – نزهة الحادي 190-200، والناصري – الاستقصا 3/6-22.

(3) نفس المصدرين السابقين.

(4) د. محمد بن عبد الكريم – المقري وكتابه نفح الطيب 65.

(5) نفس المرجع السابق 68-74.

(6) الافراني – نزهة الحادي 239 والناصري – الاستقصا 3/6-72 ود. ابن عبد الكريم – المقري وكتابه نفح الطيب 60.

(7) نفس المرجع السابق 75-84.

(8) يرجع في ترجمته إلى سليمان الحوات – البدور الضاوية في مناقب أهل الزاوية الدلائية تحقيق عبد الرحمان كظيمي مرقون 82-346، وهناك مصادر ومراجع ترجمته.

(9) نفس المصدر السابق 95-100.

(10) نفس المصدر السابق 97-99.

(11) ترجمته في المصدر السابق – التقديم 126-202.

(12) نفس المصدر السابق 100.

(13) الافراني – نزهة الحادي 278.

(14) د. محمد حجي – الزاوية الدلائية ودورها الديني والعلمي والسياسي ط. الثانية 1988، ص 81-82.

(15) سليمان الحوات – البدور الضاوية 68.

(16) نفس المصدر السابق 163-250.
(17) نفس المصدر السابق 214.
(18) نفس المصدر السابق.
(19) نفس المصدر السابق 215.
(20) نفس المصدر السابق.
(21) د. محمد حجي – الزاوية الدلائية 82-83.
(22) د. محمد حجي – الزاوية الدلائية 83، والحركة الفكرية في عهد السعديين 2/501.
(23) سليمان الحوات البدور الضاوية 217.
(24) المصدر السابق 220.
(25) يرجع في ترجمته إلى مؤلفات معاصريه ومن روى عنهم مثل محمد بن الطيب القادري: نشر المثاني لأهل القرن الحادي عشر، والثاني تحقيق محمد حجي. احمد التوفيق 1/291-305 وعبد الحي الكتاني: فهرس الفهارس ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات تحقيق إحسان عباس – دار الغرب الاسلامي 2/574-576. والعباس بن ابراهيم. الاعلام بمن حل مراكش واغمات من الاعلام تحقيق ذ. عبد الوهاب بن منصور 2/308. وذ محمد حجي الزاوية الدلائية ط 2، ص 115-121.
(26) توفي سنة 758 هـ، النباهي المرقبة العليا 195 وابن فرحون: الديباج المذهب 288، وابن القاضي: جدوة الاقتباس 298.
(27) قتل سنة 776 هـ ابن القاضي جذوة الاقتباس 308، وأحمد المقري نفح الطيب القسم الثاني، والشوكاني البدر الطالع 191.
(28) توفي سنة 808 هـ تاريخ ابن خلدون (التعريف بابن خلدون) 7/793 وبان حجر انباء الغمر 2/339 وابن القاضي جذوة الاقتباس 2/410.
(29) توفي سنة 759 هـ مجهول الحلل الموشية 179، وابن القاضي الجذوة 508، والكتاني سلوة الأنفاس 3/224.
(30) المقري ازهار الرياض 1/5.
(31) أخذ بمدينة فاس عن أبي مالك الونشريسي، وأبي الحسن علي بن هارون، وأبي محمد عبد الوهاب بن محمد الزقاق، وغيرهم ابن القاضي جذوة الاقتباس 2/519. والقادري نشر المثاني 1/82.
(32) المقري روضة الآس، تحقيق ذ. عبد الوهاب بن منصور. ود. ابن عبد الكريم المقري وكتابه نفح الطيب 136-158.
(33) المقري روضة الآس 316-332.
(34) نفس المصدر السابق 322.

(35) د. محمد بن عبد الكريم المقري وكتابه نفح الطيب 159-171.
(36) المقري رسالته إلى شيخه الدلائي، تحقيق عبد الرحمان كظيمي مرقونة 68-69.
(37) القادري: نشر المثاني 1/303-304، وسليمان الحوات البدور الضاوية 223 و265 ود. محمد بن عبد الكريم المقري وكتابه نفح الطيب 262.
(38) المقري روضة الآس 322، وسليمان الحوات البدور الضاوية 98.
(39) المقري أزهار الرياض 1/394 وسليمان الحوات البدور الضاوية 87.
(40) نفس المصدر السابق 68.
(41) تلميذ الزاوية الدلائية وأستاذها توفي سنة 1052 هـ ترجم لنفسه في كتابه مرآة المحاسن

159. وترجم له الافراني في الصفوة طبعة فاسية 70، والقادري في النشر 2/10 والكتاني في السلوة طبعة حجرية 2/313.
(42) أحمد بن يوسف الفاسي فقيه حافظ توفي 1021 هـ ترجمه أخوه العربي الفاسي في مرآة المحاسن 151 والافراني في الصفوة 45 والقادري في النشر 1/61.
(43) الحسن بن يوسف بن مهدي الزياتي العبد الوادي فقيه متصوف توفي سنة 1023 هـ ترجمه ابن القاضي في درة الحجال 132 والعربي الفاسي في مرآة المحاسن 164 والافراني في الصفوة 81.
(44) محمد بن محمد الهواري الفقيه المفتي الخطيب بمسجد القرويين توفي سنة 1022 هـ ترجمه العربي الفاسي في المرآة 154 والقادري في النشر 1/192.
(45) محمد بن عبد الحليم السبتي فقيه مفتي بفاس توفي سمة 1021 هـ ترجمه الإفراني في الصفوة 102، والقادري في النشر 1/174.
(46) العربي الفاسي مرآة المحاسن 154، وسليمان الحوات البدور الضاوية 100-101.
(47) المصدر السابق 101.
(48) محمد الحاج الدلائي شيخ الزاوية بعد والده وأمير إمارة الدلاء توفي سنة 1082 هـ ينظر في ترجمته سليمان الحوات البدور الضاوية 381-432.
(49) اليوسي المحاضرات 72.
(50) انصاري اندلسي الأصل فقيه توفي سنة 1040 هـ الافراني في الصفوة 59 والقادري في نشر المثاني 1/283.
(51) تقدم بهامش 42.
(52) ميارة فقيه توفي سنة 1072 هـ الافراني الصفوة 140 والقادري نشر المثاني 2/120/
(53) الافراني نزهة الحادي 277. وسليمان الحوات البدور الضاوية 198 والناصري الاستقصا

96/6 ود. محمد حجي الزاوية الدلاعية 83 والحركة الفكرية في عهد السعديين 2/501.
(54) الافراني الصفوة 68، والقادري نشر المثاني 1/356 والعباس بن ابراهيم الإعلام بمن حل

مراكش 264/5، ود. محمد بن عبد الكريم المقري وكتابه نفح الطيب 177.

(55) ينظر في ذلك نفس المرجع 164.

(56) ينظر في ذلك القادري النشر 298/1-304 وسليمان الحوات البدور الضاوية 220 و257 ود. محمد بن عبد الكريم المقري وكتابه نفح الطيب 262.

(57) د. محمد حجي الزاوية الدلائية 115.

(58) نفس المرجع السابق.

(59) سليمان الحوات البدور الضاوية 216.

(60) د.محمد حجي الزاوية الدلائية 115-116.

(61) زاهد ناسك توفي سنة 1045 هـ الافراني نزهة الحادي 7، والصفوة 3.

(62) القادري نشر المثاني 323/1، والتقاط الدرر 100/1.

(63) ينظر ذلك في نشر المثاني 323/1 والتقاط الدرر 100/1.

(64) ص 215-217.

(65) ينظر تفصيل ذلك عند عبد الحي الكتاني في فهرس الفهارس 394/1-500.

(66) السجلماسي السلوي ثم الجزائري فقيه محدث توفي سنة 1054 هـ الافراني الصفوة 35.

(67) اثبث المقري هذه الرسالة في «نفح الطيب» 479/2 وعنه نقل الافراني في نزهة الحادي 276 وسليمان الحوات في البدور الضاوية 252.

(68) د. محمد بن عبد الكريم المقري وكتابه نفح الطيب 318.

(69) سليمان الحوات البدور الضاوية 220.

(70) نفس المصدر السابق 222.

(71) نفس المصدر.

(72) عبد الوهاب بن علي البغدادي، القاضي الأديب توفي سنة 422 هـ الخطيب البغدادي تاريخ بغداد سدعة بغداد / القاهرة 11/:31

(73) سليمان الحوات البدور الضاوية 222.

(74) القادري نشر المثاني 305/1.

(75) المقري ازهار الرياض 294/1 والحوات البذور الضاوية 87 ود. محمد حجي: الزاوية الدلائية 80-81 ود. محمد بن عبد الكريم المقري وكتابه نفح الطيب 317-318.

(76) الحوات البدور الضاوية 222.

(77) يرجع إلى الأجوبة والرسالة في نفس المصدر السابق 221-246 و256-265.

(78) نفس المصدر السابق 245.

(79) نفس المصدر السابق 257.

(80) نفس المصدر السابق.

(81) نفس المصدر السابق 258.

(82) نفس المصدر السابق 257.
(83) نفس المصدر السابق 262.
(84) نفس المصدر السابق 265.
(85) نفس المصدر السابق 259.
(86) نفس المصدر السابق 260.
(87) نفس المصدر السابق 258.
(88) نفس المصدر السابق 264.
(89) نفس المصدر السابق 261.
(90) نفس المصدر السابق.
(91) نفس المصدر السابق 222-223.
(92) نفس المصدر السابق 246.
(93) نفس المصدر السابق 264.
(94) نفس المصدر السابق 260 و264.
(95) نفس المصدر السابق 72.
(96) نفس المصدر السابق 262.
(97) نفس المصدر السابق.

* * * *

الباقي من «كتاب القوافي»
لأبي الحسن حازم القرطاجني (ت 684 هـ)

تقديم وتحقيق الدكتور علي لغزيوي(*)

مؤلف كتاب القوافي :

مؤلف كتاب القوافي الذي نحقق القطعة المتبقية منه هو أبو الحسن حازم القرطاجني (608 ـ 684 هـ)، ولد بقرطاجنة في الأندلس، وإليها نُسب، وبها وبمرسية حيث كان يتردد، نشأ ودرس علوم عصره على جلة الشيوخ، كما تردد على غرناطة وإشبيلية للمزيد من طلب العلم، وكان إعجابه كبيرا بشيخه أبي علي الشلوبين (562 ـ 645 هـ) الذي لمح ميل تلميذه إلى العلوم العقلية، بعد أن برع في العلوم الشرعية والعربية والأدبية، فوجهه إلى النهل من العلوم الهيلينية ودراسة المنطق والخطابة والشعر.

وبعد وفاة والده سنة 632 هـ، وسقوط مجموعة من القواعد الأندلسية في أيدي الإسبان منذ سنة 633 هـ، هاجر حازم إلى المغرب حيث أقام بمدينة مراكش، قاعدة الموحدين، مدة من الزمن، في ظل الرشيد الموحدي، ثم انتقل إلى تونس بعد وفاة ممدوحه هذا ليعيش في كنف الحفصيين إلى نهاية حياته.

(*) أستاذ جامعي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس.

وإذا كانت شخصية حازم قد اكتملت في الأندلس، فإن معظم تآليفه قد عرفت طريقها إلي النور في تونس، في ظل أمراء بني حفص، وإن كانت المراحل السابقة في الأندلس والمغرب لا تخلو من إنتاج، ولا سيما تلك القصائد التي قالها في ممدوحه الرشيد الموحدي بمدينة مراكش أيام إقامته بها.

وأما مؤلفاته فيذكرها معاصره ابن الطواح في معرض الثناء عليه وذكر اهتماماته الفكرية والأدبية، والإشارة إلى لقائه به فيقول : «ثم لقيت الإمامَ الأوحَدَ الحافظ البليغ الشاعر المجيد البيانيَّ التارخيَّ، معدن الآداب، ومكمن الأنساب، أبا الحسن حازم بن محمد بن حازم القرطاجنيَّ الأنصاريَّ، كان رحمه الله إماما في علم البيان، حافظا مخاطبات العرب، عارفا بجواهر الكلام، مصيبا للمعاني، محكم النظام، جمع القوافيَ للإمام الأوحد أبي عبد الله المستنصر بالله، وسماها : إيراد المناهل الصوافي في تعداد ضروب العلل والقوافــي[1]، وله: كتاب سراج البلغاء[2] في علم البيان. وله: نقد على وشي الحلل للُّبلي، وله: كتاب في علم البيان، صغير دون الأول[3]، وله: شد الزيار[4] على جحفلة الحمار، ونقد على المقرب. وكان بليغا حافظا. وله: المقصورة الألفية والروضة المولية[5] لم يُسبق إليها، وله: القصيدة النحوية. وشعره كثير لم يكن إلا من الطراز الأول[6].

ولا نريد أن نتوسع في ترجمته، فقد كفانا ذلك عدد من الدارسين الذين عُنوا بتحقيق نصوص من آثاره، وفي مقدمتهم الدكتور محمد الحبيب ابن الخوجة، في مقدمة تحقيقه لكتابه: منهاج البلغاء وسراج الأدباء، والجهود السابقة التي أفاد منها في بناء ترجمته[7]، ولكن لابأس من أن نقدم جردا بأبرز مصادر ترجمة حازم وأخباره لمن أراد الرجوع إليها، وهي كما يلي :

- التكملة لابن الأبار.
- اختصار القدح المعلى لابن سعيد.
- سبك المقال لابن الطواح.
- رحلة ابن رشيد السبتي.
- رحلة العبدري.
- بغية الوعاة للسيوطي.
- جذوة الاقتباس لابن القاضي
- شذرات الذهب للعماد الحنبلي
- أزهار الرياض للمقري
- نفح الطيب للمقري...الخ

وما يهمنا هنا هو كتابه في القوافي الذي قال عنه الدكتور ابن الخوجة في معرض حديثه عن مؤلفاته: «ومنها في العروض وعلم القافية كتاب يُظن أن معظمه مفقود، وقد أحال عليه حازم في منهاجه، ولم يصرح باسمه، ولكنه أشار إلى عظيم أهميته في موضوعه...»(8).

عنوان الكتاب :

اكتفت معظم المصادر التي ترجمت لحازم القرطاجني بذكر هذا الكتاب بين مؤلفاته تحت عنوان : كتاب القوافي. ونص بعضها على أنه : رسالة في القوافي. ولم نعثر عند حازم نفسه على ما يفيد إضافة إلى صيغة العنوان كما تداولته معظم مصادر ترجمته التي نستثني منها (سبك المقال) لابن الطواح؛ ففيه نجد المؤلف الذي عاصر حازما والتقى به يذكر هذا الكتاب بالعنوان الآتي : (إيراد المناهل

الصوافي في تعداد ضروب العلل والقوافي).

وعلى الرغم من أن حازما نفسه لم يذكر، في ما بين أيدينا من مصادر، هذه الصيغة عنوانا لكتابه، فإن ابن الطواح ينص على أن المؤلف هو صاحب هذه التسمية؛ فحين عدّد مؤلفات حازم ذكر من بينها أنه «جمع القوافي للإمام الأوحد أبي عبد الله المستنصر بالله وسماها : إيراد المناهل الصوافي في تعداد ضروب العلل والقوافي»[9].

فهل هذه الصيغة من وضع حازم نفسه بالفعل؟ أم أن ابن الطواح شكّلها من ألفاظ حازم حين ذكر مضمون الكتاب في مقدمته، بعبارات تتضمن معظم ألفاظ هذا العنوان، وهي: تعديد، ضروب، القوافي، إيراد، المناهل، الصوافي. وهي الألفاظ التي ذكرها حازم حين قال إنه قصد في هذا الكتاب «إلى تعديد ضروب من القوافي، وإيراد النفوس المتأدبة مناهلها الصوفي»[10]؟ أم أن الأمر يتعلق بكتابين لا بكتاب واحد؟

ومع كل هذا فقد آثرنا أن نسمي هذا النص (كتاب القوافي)، على سبيل الاختصار، لأنها الصيغة التي تتمثل في عنوان هذا العمل، والواردة في معظم المصادر، وفي مقدمتها ما يستفاد من صيغة تليمذه ابن رشيد السبتي في عنوان شرحه على كتاب أستاذه حازم كما سنرى.

ولأن نص الكتاب غير تام، كما سنشير إلى ذلك في وصف نسخته المعتمدة في التحقيق، فقد راعينا ذلك وسمينا هذا العمل : الباقي من كتاب القوافي : تحقيق وتقديم.

توثيق نسبة الكتاب :

نعتمد في توثيق نسبة هذا الكتاب إلى صاحبه نوعين من المصادر :

ـ ما ذكره حازم نفسه.

ـ ما ذكره غيره ممن ترجم له.

أولا : ما ذكره حازم نفسه: ومن ذلك حديثه عن الأوزان وما تقوم عليه من صناعة العروض، فهو يقول في منهاجه : «ولاستقصاء الكلام في صناعة العروض طول لا يحتمله هذا الموضع، قد فرغتُ منه في موضع خاص بصناعة العروض، فمن هنا يُعرف تفصيلُ هذا المجمل»(11).

واعتمادا على هذا النص استنتج محقق منهاجه الدكتور ابن الخوجة أن حازما لم يصرح باسم كتابه، لكنه اكتفى بالإشارة إلى عظيم أهميته في موضوعه(12)، وبذلك تظل هذه الإشارة عامة لا تفيد الإحالة فيها في تحديد الكتاب الذي يعنيه حازم بدقة، وهل يتعلق الأمر بكتاب القوافي هذا أم بكتاب آخر في العروض بصفة عامة؟ وقد رجح محقق منهاجه أن يكون المقصود هو كتابه في القوافي فقال: «نعرف لحازم رسالة في القوافي لعلها هي التي يعنيها هنا، أما في فن العروض خاصة فذلك ما لم نقف عليه إلا من لفظه»(13).

وقد ذكر حازم في خطبة القطعة التي نحققها ما يؤكد تأليفه لكتاب في القوافي فقال : «إن هذا كتاب تعيّن بانتهاج الرسم الإمامي المستنصري، وامتثال الأمر المطاع العلي، أن يُقصد فيه إلى تعديد ضروبٍ من القوافي، وإيرادِ النفوس المتأدبة مناهلَها الصوافي، يكون فيه منفعة للأديب، وترحيب لمجال الشاعر والخطيب»(14).

ثانيا : ما ذكره مترجموه : ولا نريد هنا أن نستقصي جميع مصادر ترجمة حازم من أجل تحقيق نسبة الكتاب، وإنما نكتفي بنماذج منها نرى أنها كفيلة بتحقيق المراد، وهي نماذج آثرنا أن تمثل شهادات معاصريه وتلامذته الذين ارتبطوا به وتحدثوا عنه حديث العارف، ومنهم :

1ـ عبد الواحد بن محمد بن الطواح وهو من معاصريه، فقد لقيه وأثنى عليه، وترجم له في كتابه (سبك المقال لفك العقال)، وذكر جملة من مؤلفاته وآثاره، ومنها الكتاب الذي سماه : إيراد المناهل الصوافي في تعداد ضروب العلل والقوافي[15]. وذكر أنه جمعهم للمستنصر بالله الحفصي.

2 ـ أبو عبد الله محمد بن رشيد السبتي (ت 721هـ)، وهو تليمذ حازم وشارح كتابه في القوافي، وقد ذكر في خطبة شرحه أنه وقف بحضرة تونس على كتاب القوافي لأستاذه أبي الحسن حازم، فشرحه وذكر له الأمثلة والشواهد التي لاحظ خلوه منها، وسمى شرحه: (وصل القوادم بالخوافي في ذكر أمثلة القوافي)[16]. جعلناه نسخة مساعدة في تحقيق الكتاب، وقد كان ابن رشيد يُدرّس شرحه هذا الذي ذكره عدد من مترجميه وتلامذته.

3 ـ أبو البركات ابن الحاج البلّفيقي، وهو تلميذ ابن رشيد، وواحد ممن درس عليه شرحه لقوافي أستاذه حازم، ومن شهاداته قوله: «أنشدني شيخي أبو عبد الله ابن رشيد عند قراءتي عليه شرحَه لقوافي أبي الحسن حازم، وقد باحثْتُه يوما مناقشةً في بعض ألفاظه في الشرح المذكور :

تسامحْ ولا تستوف حقَّك كله وأغْض فلم يَستوف قط كريم[17]

ـ دواعي تأليف الكتاب وزمانُه :

ليست هناك معلومات كافية تسمح بتصنيف مؤلفات حازم وآثاره تاريخيا، ومعرفة السابق واللاحق منها، ولكن إذا كان حديث حازم نفسه في منهاجه، أثناء إشارته إلى أن استقصاء الكلام في صناعة العروض، لا يحتمله الكتاب وذكره أنه فرغ منه في موضع خاص بصناعة العروض ينصرف بالتحديد إلى كتابه في القوافي، فإن ذلك، إن صح، يفيد أن هذا الكتاب كان أسبق تأليفاً من منهاج البلغاء، بدليل هذه الإحالة عليه لو تأكدت، وإن كنا لا نعرف بالتحديد متى ألف منهاجه أيضا.

وبالإضافة إلى هذه الإشارة، نجد في مقدمة كتاب القوافي إشارة صريحة إلى زمان تأليفه، ولو على وجه الإجمال، وهو عصر الأمير الحفصي أبي عبد الله محمد المستنصر بالله الذي تولى الإمارة بعد وفاة والده أبي زكرياء سنة 547 هـ، وقد كانت علاقة حازم به حميمية قوية، إذ مدحه كما مدح أباه أبا زكرياء من قبل، وتنص المصادر على أن حازما ألف المقصورة المشهورة للمستنصر بالله، وقصر محاسنها على مدحه[18]، من هذه الإشارة تنستنتج أن كتاب القوافي من مؤلفاته المبكرة نسبيا.

وأما عن دواعي تأليفه، فيظهر أنه كان استجابة لطلب الأمير المستنصر بالله الذي يبدو أنه حدد له الموضوع والنهج، ويتجلى ذلك في قول حازم : «إن هذا كتاب تعيّن بانتهاج الرسم الإمامي المستنصري، وامتثال الأمر المطاع العلي، أن يُقصد فيه إلى تعديد ضروب من القوافي، وإيراد النفوس المتأدبة مناهلها الصوافي، فبادر عبد مقامهم الكريم، ومملوك إحسانهم الجسيم، إلى انتهاج ما رُسم له من ذلك، وسلك في جميع ما اعتمده من ذلك أوضح المسالك»[19].

مضمون الكتاب ومنهجه وقيمته :

موضوع هذا الكتاب هو ذكر أنواع القوافي على وجه الإجمال، بطريقة مركزة تتجنب ذكر الأمثلة والنماذج، رغبة في التركيز والاختصار.

وبعد خطبة الكتاب التي استهلها بالبسملة والتصلية والتحميد، وذكر دواعي تأليف الكتاب وموضوعه، والإشادة بالمستنصر بالله وعصره الزاهي، وشكر نعمه والدعاء له، ينتقل حازم إلى ذكر مقاصد الكتاب فيستهلها بتعريف القافية، ثم يذكر صورها وأنواعها، كما يتحدث عن حروف الروي وحركاتها، وما يتقدم عليها أو يتأخر عنها من حروف وحركات، وما يُلتزم منها وما لا يُلتزم، وما يُستحسن وما لا يُستحسن، مشيرا إلى جملة من عيوب القافية كالتضمين، والإيطاء، والسناد...الخ، بما يرتبط بكل منها من قضايا ومصطلحات يقتضيها الحديث عن القافية، مما يبرز تمكن حازم وإحاطته بالموضوع، وتبحره في علم العروض، وإدراكه لأهمية القافية في الشعر، في إطار قانون التناسب الذي تستند إليه نظريته القائمة على رؤية بنيوية، تجعل جميع عناصر الشعر ومقوماته مترابطة في علاقة جدلية فيما بينها، وبناء على ذلك تبرز أهمية الكتاب في مجال النقد العروضي، وقيمة القافية في القصيدة من الناحية الجمالية.

وإذا كان موضوع الكتاب يوحي بأنه مطروق مألوف لدى علماء القافية قبله، منذ الخليل، مما يدفع إلى التساؤل عن الجديد لدى حازم الذي عاش في زمن متأخر هو القرن السابع الهجري، فإنه يبدو جليا أن حديثه عن القافية بالمنهج الذي اختاره، والمصطلحات التي استعملها، والتصورات التي انطلق منها، يضفي على موضوعه نوعا من الطرافة، ولا سيما وهو يستحضر في حديثه عن القافية

وأنواعها قانون التناسب الذي يعتد به ويجعله أساس نظريته النقدية، ويكفي أن نقرأ، على سبيل المثال، تعريفه للقافية، وأن نوازن بينه وبين جملة من التعاريف السابقة لنقف على تميزه وتفرده، يقول حازم :

«إن القافية في اصطلاح المحققين من أصحاب علم القوافي هي الأجزاء المتطرفة من بيوت الشعْر التي وُضعت الحركاتُ والسكناتُ والحروفُ الهوائيةُ فيها وضعا متحاذيَ المراتب، لتتساوق المقاطعُ الشعريةُ بالاتفاق في جميع ذلك تساوقا واحدا، ويَطّرد اطرادا متناسبا، وهي مقطع البيت الذي طرفاه ساكنان ليس بينهما ساكن، أو الذي جملته ساكنان»[20].

النسختان المعتمدتان :

كان الاعتماد في تحقيق هذا النص على نسختين غير تامتين معا، ولذلك كان عنوان العمل هو : الباقي من كتاب القوافي :

النسخة الأولى :

هي عبارة عن قطعة صغيرة تقع في ثلاث ورقات، (خمس صفحات) توجد في مجموع تحت رقم 2804 بالمكتبة العبدلية بجامع الزيتونة بتونس، ويضم هذا المجموع في جملة ما يضمه من آثار حازم، بالإضافة إلي هذه القطعة من كتاب القوافي، كتابا آخر هو : منهاج البلغاء وسراج الأدباء، وكان محققه الدكتور محمد الحبيب ابن الخوجة أول من نبّه على ذلك بقوله : «وفعلا فقد ظفرنا مع نص كتاب المنهاج بكتاب آخر لحازم سماه كتاب القوافي، وهو لا يعدو ثلاث ورقات، صنفه للأمير المستنصر)[21].

وأشار المحقق أيضا إلي أن هذه القطعة تقع من المجموع المشار إليه ما بين الورقة : 145 ب والورقة 147ب. وكتبت بخط أحدث مما كتب به القسم الأول المتمثل في منهاج البلغاء.

وقد رمزنا لهذه النسخة التونسية برمز : ت.

ومن حسن الحظ أن هذه القطعة المتبقية من الكتاب سليمة في مجملها، فقد احتفظت بالديباجة وبخطبة الكتاب وعنوانه وموضوعه، وخطها أندلسي جيد مقروء، لا بتر فيه ولا خرم، ويبدو من خلال افتتاحيتها أن راويها واحد من تلامذة حازم القرطاجني، بدليل قوله، بعد البسملة والتصلية: «قال شيخنا الأوحد البليغ أبو الحسن حازم...»[22]، وقد يكون أبا عبد الله ابن رشيد السبتي.

والنسخة إلى ذلك سليمة من أخطاء النسخ، وكُتبت فيها عبارات الانتقال من موضوع إلى آخر بخط غليظ ينبه على النقلة، إلا أنها غير تامة، لأنها تنتهي فجأة، إذ ينقطع سياق الكلام دون استيفاء المراد، وإن كانت الصفحة الآخيرة من هذه القطعة تحمل علامة نهاية الكلام ، كما بقي في أسفلها بعد هذه العلامة قليل من الفراغ يتسع لخمسة أسطر على الأقل، وكان بالإمكان اعتبار ذلك نهاية طبيعية للنص، لولا أن شرح ابن رشيد عليه يزيد بعبارة تفيد أن الكلام لا يزال مستمرا وهي قول حازم : «وضمائر الجمع المنصوبة والمخفوضة». وهذا (أصل) ينتهي عنده شرح ابن رشيد دون أن يستوفيه.

النسخة الثانية :

هي قطعة استخرجناها من كتاب (وصل القوادم بالخوافي في ذكر أمثلة

القوافي) لابن رشيد السبتي، وقد شرح فيه كتاب القوافي لأستاذه حازم القرطاجني، وذكر أمثلة لما يحتاج فيه إلى تمثيل. ومما ساعد على استخراج هذه القطعة، وتحديد نص الكتاب الأصلي لحازم أن الشارح يميز بين المتن المشروح بلفظة: (أصل)، وبين كلامه أثناء الشرح بلفظة (وصل)، وكلاهما بخط غليظ يساعد على تبين البداية والنهاية.

ويبدو أن خط هذه النسخة وورقها أقدم من خط النسخة الأولى وورقها.

وقد تحدث الشارح عن عمله وطبيعته، وذكر عنوانه فقال، بعد أن تحدث عن عناية الناس بالكلام المنظوم: «وكان منه علم القوافي بمنزلة القوادم والخوافي، فلم يُستغْن عن معرفة أحكامها، وكيفية نظامها، وما يجوز فيها وما يمتنع، وما يحسن وما يقبح، وقُدِّر أن وقفتُ بحضرة تونس، كلأها الله، على أنموذج فيها لشيخنا الإمام البليغ، بحر الأدباء وحبر البلغاء، أبي الحسن حازم بن محمد بن الحسن بن محمد بن خلف بن حازم الأنصاري القرطاجني رحمه الله تعالى، ألمَــعَ فيه للألمعي بأصولها، وألْمَح للنقاب بفصولها، بيد أنه ترك جيدها عاطلا من حلي المثل، وكلّلَ آياتها بأكثف الكلل، حتى صار كخبي لا يلوح إلا تحت خبى، اقتفاءَ قول من قال : إن النزوع أو النزول إلى التمثيل ليس من دأب الفحول. والأمر إن كان كذلك ففي المثل إيضاح للسالك، وإفصاح بالمآخذ والمسالك، ووجودها قد يَتَأَنَّس به المنتهي، وعدمها يستوحش منه المبتدي، فرغب مني بعض الأصدقاء الذين ألتزم حقهم، وأعتقد في الصداقة صدقهم، أن أُطلع ما أفَل من مثلها نجوما، وأُرصد لطوارق إبهامها رجوما، مقفيًا ذلك بتفسير ما أشكل، وتتميم ما نقص، فنقبت عنها في شعوب فكري، فألفيتُ أكثرها قد تَفَلَّت عن شرك ذكري،

فلفقت منها ما تيسر، ولم ألُو على ما تعسر، لوجوب إجابتهم، وتكرر رغبتهم، وأجبت بين خواطر شَعاع، وقواطع أنواع، وفكر مقسم، لا أستريح منه إلى أرَج متنسّم، وضمّنته جملة الأصل، وأتبعتُه فائدة الوصل، وسميته: وصل القوادم بالخوافي في ذكر أمثلة القوافي)[23].

وهذه النسخة كسابقتها من حيث جودة الخط ووضوحه في الغالب، وخلوها من أخطاء النسخ إلا نادرا، وهي أيضا مكتوبة بخط أندلسي جيد، غيرأنه أقدم، لكنها كسابقتها غير تامة، لأن القسم الأخير من الشرح قد ضاع، ولا نعرف مقداره بالتحديد، فضاعت معه مجموعة من (الأصول) المشروحة، كما ضاع اسم الناسخ، وتاريخ النسخ، في هذه النسخة، وفي سابقتها كذلك.

وقد رمزنا لهذه النسخة التي تضمها الخزانة العامة بالرباط برمز : ش، واعتبرناها نسخة مساعدة على إنجاز هذا العمل، ولا سيما والشارح يحافظ في الغالب على تتابع (الأصول) المشروحة وانتظامها ونقلها كاملة، وسنبين أثناء المقابلة بين النسختين بعض أوجه الاتفاق أو الاختلاف بينهما، وهي قليلة كما سنرى.

منهج التحقيق : لقد اعتبرنا النسخة : ت : هي الأصل، واستعنا بالنسخة : ش، في المقابلة وتتبع الإضافات.

وقمنا بتقسيم النص إلى فقرات، ووضعنا لكل منها عناوين جانبية بين معقوفتين لتمييزها عن الأصل. وضبطنا بالشكل ما يحتاج إلى ضبطه، وخرّجنا ما حقه التخريج، خدمة للنص وإضاءة له، دون أن نثقل بالحواشي الكثيرة كما راعينا

أصول الترقيم جهد المستطاع.

وخدمة للنص أيضا قمنا بكتابة المصطلحات الواردة به بطريقة تميزها عن باقي ألفاظه لتثير انتباه القارئ.

وقد آثرنا أن نثبت في المتن ما تبينا صوابه على سبيل الترجيح، ووضعنا الرواية الأخرى في الهامش.

ولأهمية هذا النص، على ما هو عليه من النقص، فقد آثرنا تحقيقه ووضعه بين أيدي الباحثين لإتاحة الفرصة لتعميم تداوله، من أجل معرفة ما أصاب هذا العلم من تطور، منذ الخليل ابن أحمد الفراهيدي من جهة، ومعرفة جهود علماء الغرب الإسلامي ونقاده في هذا المجال من جهة أخرى، من خلال هذا النموذج المتمثل في جهد حازم القرطاجني رحمه الله تعالى.

الهوامش :

(1) - تفرد ابن الطواح بذكر هذا العنوان، انظر مبحث : عنوان الكتاب، بعده.

(2) - هذا اختصار لعنوان كتابه : منهاج البلغاء وسراج الأدباء.

(3) تفرد ابن الطواح بذكر هذا الكتاب، وهو غير معروف ضمن مؤلفات حازم، غير أن بعض مصادر ترجمته ذكرت أن له كتابا بعنوان (التجنيس)، شرحه ابن رشيد السبتي: بغية الوعاة السيوطي، ولكن لا ندري إن كان هو المقصود.

(4) - كذا، وفي بعض الروايات : الزنار.

(5) - كذا ولعلها : المولوية.

(6) - سبك المقال : ورقة. 92 ب - 93 أ

(7) - انظر مصادر حياة حازم التي ذكرها ص : 33 وما بعدها من مقدمة تحقيقه للمنهاج.

(8)- منهاج البلغاء ص : 89 من مقدمة التحقيق.

(9)- سبك المقال : إشارة سابقة.

(10)- كتاب القوافي : الورقة الأولى.

(11) - منهاج البلغاء : 259.

(12) - منهاج البلغاء ص 89 من مقدمة التحقيق.

(13) ـ المصدر نفسه : 259 هامش : 1
(14) ـ كتاب القوافي : الورقة الأولى
(15) سبك المقال : ورقة : 93 : أ، إشارة سابقة.
(16) قمنا بتحقيقه منذ مدة، وهو جاهز للطبع
(17) ـ نفح الطيب : 480/5 ـ 481.
(18) ـ أزهار الرياض : 173/3
(19) ـ خطبة كتاب القوافي .
(20) ـ كتاب القوافي : ص : 3
(21) ـ منهاج البلغاء : ص : 89 من مقدمة التحقيق
(22) ـ كتاب القوافي : ص : 1 نسخة : ت
(23) ـ خطبة وصل القوادم بالخوافي : الورقة الأولى.

النص المحقق

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى على محمد وعلى آل محمد وسلم تسليما.

قال شيخنا الأوحد البليغ أبو الحسن حازم ابن القاضي أبي عبد الله[1] ابن حازم القرطاجني رحمه الله :

[خطبة الكتاب] :

الحمد لله الذي هدانا لحمده، والصلاة على محمد نبيه وعبده، وعلى آله وأصحابه من بعده، والرضى عن الإمام المهدي المنتهج لسبيله، الموضح لقصده، والدعاء لسيدنا ومولانا الخليفة الإمام المستنصر بالله، المنصور بفضل الله، أمير المؤمنين أبي عبد الله ابن الأمراء الراشدين بدوام نصره واتصال سعده، وتأييد كتائبه وجنده، وإمداده في كل حال بجنود من عنده[2]، وإسعاد البلاد والعباد بما يعمر الأرجاء ويغمر الرجاء من إحسانه ورفده؛ فبإحسانه تحسن الليالي والأيام، وبدوام عزته يدوم عز الإسلام، وباتصال سعده يسعد الزمان وأهله، وبانبساط دعوته في البسيطة ينبسط الأمان ويمتد ظله[3]، أدام الله له وبه النعمة، وأجرى رأيه السديد وأمره السعيد على سنن من التوفيق والعصمة، وأثبت في صدور الدفاتر وظهور المنابر رسمه المبارك واسمه.

[دواعي تأليف الكتاب وموضوعه] :

وبعد ما صدَّرتُ به القول من حمد وثناء، وصلاة ودعاء، أقول إن هذا كتابٌ تعيّن بانتهاج الرسم الإمامي المستنصري، وامتثال الأمر المطاع العلي، أن يُقصَد

فيه إلى تعديد ضروبٍ من القوافي، وإيراد النفوس المتأدبة مناهلَها الصوافي، يكون فيها منفعة للأديب، وترحيب لمجال الشاعر والخطيب، فبادر عبد مقامهم الكريم، ومملوك إحسانهم[4] الجسيم، إلى انتهاج ما رُسم له من ذلك، وسلك في جميع ما اعتمده من ذلك أوضح المسالك، واستقبل نجوم السعد طالعة لائحه، وطيور اليمن سانحة سارحة، حين أطلع في صدر هذا الكتاب نورا هاديا من ذكرهم، واستفتحه بعد حمد الله بحمدهم وشكرهم؛ ففاتحته وخاتمته بيمن خدمتهم إن شاء الله ميمونة، والبركة فيهم متحققة مضمونة.

[مفهوم القافية وصورها] :

وإن مما يجب أن يُوطَّأ لانتهاج هذا السنن، ويمهد ويقدم بين يدي هذا المقصد إلماعا بطرف من الكلام في ما يتعلق بالقوافي من الشروط والأحكام فأقول[5] :

إن **القافية** في اصطلاح المحققين من أصحاب علم القوافي هي الأجزاء **المتطرفة** من بيوت **الشعر** التي وُضعت ‹146أ› **الحركاتُ والسكنات والحروفُ الهوائيةُ** فيها وضعا متحاذيَ المراتب، لتتساوقَ **المقاطعُ الشعرية** بالاتفاق في جميع ذلك تساوقا واحدا، ويطرد اطرادا متناسبا. وهي **مقطع البيت** الذي طرفاه ساكنان ليس بينهما ساكن، أو الذي جملته ساكنان[6].

ولها خمس صور، كل صورة منها تزيد على التي تليها حركة :

- **فالصورة الأولى** : صورة قافية **المتكاوِس** الخاصة بها، وهي أربعةُ متحركات بين ساكنين.

- **والثانية** : صورة قافية **المتراكِب**، وهي ثلاثة متحركات بين ساكنين.

ـ **والثالثة** : صورة قافية **المتدارك**، وهي متحركان بين ساكنين.

ـ **والرابعة** : صورة قافية **المتواتر**، وهي متحرك بين ساكنين.

ـ **والخامسة** : صورة قافية **المترادف**، وهي ساكنان ليس بينهما فاصل.

والمتحرك الذي قبل الساكن الأول من جميع هذه القوافي يُعد من القافية(7).

وكل صورة من هذه الصور إذا سَكّنْت منها آخر المتحركات وقيدته بعد **الإطلاق** انتقلَتْ إلى صورة ما يليها :

فإذا قيدْتَ المتكاوسة صارت متراكبة.

وإذا قيدت المتراكبة صارت متداركة.

وإذا قيدت المتداركة صارت متواترة.

وإذا قيدت المتواترة صارت مترادفة.

وإذا أُطلقت **المقيداتُ** تدرجتْ بخلاف هذا التدريج، فصارت المترادفة متواترة، وصارت المتواترة متداركة، وصارت المتداركة متراكبة، وصارت المتراكبة متكاوسة.

وتَلحق هذه الصوَرَ الخمسَ التي جملة القوافي منحصرة إليها صورٌ أُخَر من جهة ما يُلتزم فيها من الحركات والحروف الهوائية وغير الهوائية، لتتأكد المناسبة الواقعة في وضع القافية وتعادلِ الكلم المطردة فيها، وتحاذي حركاتها وسكناتها بالمناسبة الواقعة بتماثل ما يطرد فيها من الحروف والحركات، وهي ثلاثة أصناف :

ـ حروف الروي وحركاتها.

ـ والحروف والحركات التي تتقدمها.

ـ والحروف والحركات التي تتأخر عنها.

[حروف الروي وحركاتها] :

فأما حروف الروي فالتزام **التماثل** فيها واجب، وأحسن مواقعها أن تقع متطرفة في كَلِمٍ وقعت متطرفة، في عبارات تامة، وقد يكون[8] بعض الحروف الواقعة في ما دون طرف الكلمة موافقا لمقطع الشعر ولائقا بالقافية، ويكون ما فضل منه موافقا **للصلة** ومساويا لها فيُجعل الحشو رويا، والطرف صلة ويحسن. فأما أن تفصل[9] الكلمة فيُجعل بعض حشوها الروي، ويُطرح سائرها أو يُستأنف في صدر البيت الثاني فمن أقبح ما ورد في القوافي.

وهذا الضرب الأخير أردأ ضروب **التضمين**، وليس استعماله[10] بجائز. ودونه في القبح أن يكون الروي مقطع كلمة لم تتم العبارة [146 ب] عليها فيستأنف باقي العبارة في البيت الثاني، وهذا يجوز على كره.

وقد يكون الروي خارجا عن الكلمةالمنتظمة صدر القافية، ولا يخلو إذذاك[11] من أن يكون أداة أو **كناية** أو جزءا من كلمة قصرها **الإعلال**، فإن كان جزءا من كلمة قصرها الإعلال[12] فحكمه حكم الكلم[13] التامة في أنه لا تجوز[14] إعادته مع اتفاق المعنى، فإن كان لفظا يشترك فيه معنيان أو أكثر جازت إعادته.

[الإيطاء] :

وإعادة ما اتفق لفظه ومعناه معيبة في الشعر، وتسمى[15] : **الإيطاء**، وإذا بعُد أحد الحيِّزين اللذين وقع فيهما اللفظ المتواطئ عن الحيّز الآخر كان أشبه، وقد سوغ القدماء ذلك بعد الأبيات السبعة ونحوها، فإن كان أداة فربما تسامحوا في تكرار ما وقع من ذلك إذا كان بفصل، فإن كان كناية ساغ تكرارها في جميع قوافي القصيدة.

[ما يجوز أن يكون رويا من الحروف المتصلة بأواخر الكلم] :

وجملة ما يجوز أن يكون رويا من الحروف التي تتصل بأواخر الكلم وترتبط بنهايتها :

- حروف الإضمار الصامتة التي قويت في أنفسها أو قويت بغيرها.
- والهوائية[16] التي حركاتُ ما قبلها من غير جنسها.
- وحروف العلة المتحركاتُ أو الساكنة التي أصلها التضعيف.
- وعلامات التأنيث التي قويت بالحركة في الوصل، أو قويت بغيرها في الوقف.
- ونوناتُ الوقاية.
- ونوناتُ التثنية والجمع.
- والنوناتُ اللواحقُ للأفعال.

والروي إما أن يكون محركا، وإما أن يكون مسكّنا، فإن كان محركا سمي مطلقا، وإن كان ساكنا سمي مقيّدا.

ويُستساغ في المطلق فك المدغم في كثير من المواضع، ويستساغ في المقيد تخفيفه على الإطلاق.

[المجرى] :

فأما حركة الروي فيُسمونها **المجرى**، ويجب أن تكون جريتها متفقة، وقد وقع للقدماء تخالفٌ في جرية حركة الإطلاق فعدلوا بالروي في بعض مواقعه من كسر إلى ضم، ومن ضم إلى كسر، وسموا ذلك : **الإقواء**، ولم يقع لهم عدول من هاتين

الجريتين إلى فتح، ولا من فتح إلى واحدة من هاتين الجريتين إلا ما لا يؤبه به، ولعله موضوع، أو مغيّر، وسمى بعضهم ما ورد من ذلك : **إصرافا**.

[ما يتقدم الروي من الحروف والحركات] :

وأما ما يتقدم حروف الروي فحرف **التأسيس**، وحرف **الردف**، فأما حرف التأسيس فلا يكون إلا ألفا، وبينه وبين الروي حرف متحرك يسمى **الدخيل**، وتسمى حركته **الإشباع**، والأحسنُ فيها اطرادُ الكسر، وبعضهم يرى اختلاف الجرية فيه[17] **سنادا**.

وحركة ما قبل التأسيس تسمى **رسا**.

ولا تكون ألف التأسيس من كلمة، والرويُّ من كلمة، إلا حيث يكون الروي أداة، أو كناية، أو جزءاً من كلمة قصرها الإعلال[18].

وينبغي أن يحافَظ على اتفاق حركة الإشباع حيث لا يكون الروي والتأسيس من كلمة واحدة، فإن اختلفتَ القوافي فورد بعضها مؤسَّسا، وبعضها غير مؤسَّس، كان<147 أ> ذلك من أقبح ضروب السناد، ولا ينبغي أن يجوز.

[الردف] :

وأما حرف الردف فليس بينه[19] وبين الروي حاجز، وهو يكون تارة ألفا، وتارة واوا وياء، فأما الألف فيه فلا يشاركها غيرها، بل تطرد على حدتها في أرداف القصيدة، وأما الياء والواو فيشتركان[20] إذا كانت حركات كل واحد منهما من جنسه أو كانا مفتوحا ما قبلها، فأما تشاركهما على غير ذلك النحو فقبيح، ويسمى **سنادا**.

وإذا أُدغم الحرفُ المعتل اكتسب بالإدغام شدة فجرى مجرى السواكن الصحيحة واختلط بها، وذلك نحو : حيّ وجوّ، فليس يعد إيراد[21] مثل هذا مع الصحيح سنادا.

[الحذو] :

وحركة ما قبل الردف تسمى **حذوا**، والردف منه ما يكون ضروريا في بعض ضروب الشعر وأعاريضه، ومنه ما ليس بضروري ولكنه مستحب مُورَد للازدياد من **التناسب** والاستكثار من **التشاكل**.

[الردف اللازم] :

فأما الردفُ اللازم لزومَ اضطرار فهو الذي تُقصد به المعادلةُ بين مقطعين، أو توطئةُ سبيل[22] النطق بالساكنين، وذلك حيث ينقص قدر الضرب عن قدر العروض، فيُحتاج إلى المد ليستصحب مقطع الشعر بزيادة المد من الزمان، قدر ما كان يستصحبه بالقدر الذي نقص منه أو قريبا من ذلك، ليقرب الجزآن المتحاذيان بذلك من التعادل، وحيث يجمع في نهاية الوزن بين ساكنين، فيجعل الأول منهما حرف مد ولين، لتسهل النقلة منه إلى الثاني والانصباب منه إليه.

فأما ورود ذلك لتقريب جزأي الضرب والعروض من المعادلة ففي مثل :

- محذوف الطويل.
- ومبتور المديد.
- ومقطوعات البسيط والكامل والرجز.
- ومحذوف الهزج.

- ومقصور الخفيف.

وأما وروده لتسهل[23] النقلة من أحد الساكنين إلى الآخر ففي :

- مقصور المديد.

- ومذال البسيط.

- ومذال الكامل.

- ومقصور الرمل ومسبغه[24].

- وموقوفي السريع.

- ومنهوك المنسرح.

- ومقصور المتقارب.

[الردف المستحب] :

وأما الردف الوارد ورود استحباب فحيث يوجد الضرب والعروض على حد واحد من التماثل والاتفاق، ولا يوجد للساكن في واحد منهما تلاق.

[التوجيه] :

وأما ما يتقدم الرويَّ من الحركات المعتبرة في الوضع فحركاتُ **التوجيه** في القوافي المقيدة. والتوجيه حركة ما قبل الروي، والمختار في ذلك أن تكون[25] للتوجيه جريتان[26] :

- جرية[27] متفقة، يطرد فيها الفتح خاصة.

- وجرية[28] مختلفة يتوارد فيها الضم والكسر على ما قبل الروي، وليس ذلك بعيب، كما جاز توارد الياء والواو في الردف، واطردت الألف وحدها، فهذا مقيس

على ذلك، وإدراج الفتح في جرية[29] التوجيه <147 ب> مع الضم والكسر سنار عند العارفين[30] بهذه الصناعة.

وأما حركات التوجيه في المطلقات فلا يشترط فيها شرط، إلا أن بعض الناس يكره اختلاف جرية[31] التوجيه في مطلقات المهموز، لأنه يؤدي إلى اختلاف صور[32] الروي في الخط، ومن قصد استقصاء أنحاء التناسب، في حقائق الشعر ولواحقه فإنه حقيق أن يظاهر تناسب اللفظ بتناسب الخط، حتى تحصل العين[33] من صورة الخط المتفقة[34] على مثل ما حصل عليه السمع من اتفاق صورة اللفظ.

[ما يتأخر عن الروي من حروف وحركات] :

وأما ما يتأخر عن الروي من الحروف فحروف الإطلاق والوصل، وهي على ضربين :

- حروف لا تكون إلا وصلا.
- وحروف تكون تارة وصلا، وتارة رويا.

فأما الحروف التي لا تكون إلا وصلا فهي الحروف الهوائية الممدودة، كحروف الإطلاق، والضمائر المساوية لها في المسموع[35]، وما جرى مجراها من الحروف التي تكاد[36] تكون للين مسموعها وجريان الصوت فيها هوائية، كتنوين الترنم، وهاء السكت، وهاء التأنيث الساكنة. وقد أَجْرَوْا هاء الضمير المتحركة مجرى الساكنة في أن جعلوها وصلا، لخفائها وجريان الصوت فيها، وانتظامها بالحروف المصوِّتة الناشئة عن حركاتها، فلم يجعلوها رويا إلا حيث يتقدمها حرف هوائي تعتضد[37] به، وتتأكد المناسبة في مساوقة المقاطع بمجموعها، وكذلك هاء التأنيث

إذا ردفتها الألف وعاضدتها.

وأما الحروف التي تكون تارة وصلا، وتارة رويا، فمثل :

- كافَات الخطاب.
- وتاء التأنيث المتصلة بالفعل.
- وضمائر الجمع المنصوبة والمخفوضة.

فأما ضمائر الخطاب المرفوعةُ فالاستعمالُ الأشهر والقياسُ الأظهر يوجبان أن تكون مقاطعها حروف الروي، وإن كان بعض ذلك قد يقع موقعا يجوز أن يكون فيه وصلا.

وضمائر المتكلمين على الجملة لا تكون مقاطعها إلا حروف روي، إلا الياءات الساكنة.

[النفاذ] :

والحركة التي تلي[38] الروي من الصلة تسمى نفاذا.

[الخروج] :

وحروف المد واللين التي تكون مقاطع الصلات تسمى خروجا.

وضمائر الجمع المنصوبة والمخفوضة[39]..

الهوامش

(1) ـ عُرِف أبوه بجمعه بين علم الحديث والفقه والأدب، ولد سنة 554 هـ و أسند إليه قضاء قرطاجنة وهو دون الأربعين فظل قاضيا عليها إلى أن توفي سنة 632 هـ.

(2) ـ يستوحي المؤلف في هذا الدعاء المعنى القرآني في قوله تعالى :

«ولقد نصركم الله ببدر وأنتم أذلة، فاتقوا الله لعلكم تشكرون، إذ تقول للمومنين ألن يكفيكم أن يُمدكم ربكم بثلاثة آلاف من الملائكة مُنْزَلين، بلى إن تصبروا وتتقوا وياتوكم من فورهم هذا يُمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة مسوِّمين». سورة آل عمران : 123 ـ 125.

(3) ـ من قوله تعالى : «وظل ممدود» سورة الواقعة: 30.

(4) ـ ش : إنعامهم.

(5) ـ وازن بين هذا التعريف وتعاريف السابقين مثل الخليل والأخفش وابن كيسان والتنوخي والصاحب بن عباد والتبريزي وابن السراج الشنتريني، وغيرهم من أصحاب التأليف في القوافي.

(6) ـ في ش، وقع هنا تقديم فقرة تأخرت عند حازم إلى موضع لاحق، وهي قوله (والمتحرك الذي قبل الساكن الأول من جميع هذه القوافي يعد من القافية)، مع تعليله ذلك بأنه أحق بالتقديم ليتحقق تناسق الكلام.

(7) ـ هذه العبارات تقدمت في : ش، كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

(8) ـ ت : يكون ـ ش : تكون.

[9) ـ ت : تفضل.

(10) ـ ش : استعمالها.

(11) ـ ش : ولا يخلو ذلك.

(12) ـ ـ : تكررت عبارة : قصرها الإعلال : في : ش.

(13) ـ الكلم : ساقطة من : ش.

(14) ـ ش : لا يجوز.

(15) ـ ش : ويسمى.

(16) ـ ش : أو الهوائية.

(17) ـ ش : فيها.

(18) ـ مثال ذلك ذكر ابن رشيد أن ابن جني أنشده في الخصائص :

فقلت لعمرو صاحبي إذ رأيتــــــــه ونحن على خوص دقاق عوى ســـــــــر

ولم أقف عليه في خصائص ابن جني.

(19) ـ ش : بينها.

(20) ـ ش : فيتشاركان فيه إذا ...

(21) ـ ت : إيراده ـ وقد آثرنا رواية ش لأنها الأنسب في السياق.

(22) - ش : سبل.
(23) - ش : لتسهيل.
(24) - ش : مسبّغ بشديد الباء، وهي لغة فيه.
(25) - ش : يكون.
(26) - ش : جزئيتان.
(27) - ش : جزئية.
(28) - ش : جزئية.
(29) - ش : جزئية.
(30) - ش : العراقيين أو قريب من ذلك، ولا وجه لها في ما يبدو.
(31) - ش : جزئية .
(32) - ش : صورة.
(33) - ت : للعين - وآثرنا رواية ش لأنها تناسب السياق.
(34) - ش : المثقفة.
(35) - ش : الأسماع.
(36) - ت : لا تكاد، ويبدو أن (لا) زائدة أخلت بالمراد.
(37) - ش : يُقتصد به، ولا وجه لها.
(38) - ش : بعد، بدل : تلي.
(39) - هنا ينتهي شرح ابن رشيد بهذا الأصل الذي يتضمن هذه العبارة غير الموجودة في : ت في هذا الموضع، وقد سبقت في فقرة أخرى لم يشرحها ابن رشيد في الموجود بين أيدينا من كتابه : وصل القوادم بالخوافي في ذكر أمثلة القوافي.

أزمة الثقافة الشعبية في المغرب

علي المتقي(*)

تمهيد :

تعرضت أساليب الحياة التقليدية في معظم البلدان النامية، ومنها المغرب، لهزات عنيفة من جراء الوضع العالمي الحالي: وجود مركز مهيمن ومحيط مهمش، التبعية المطلقة للغرب اقتصاديا واجتماعيا وسياسيا وحضاريا، هيمنة الطابع السياحي على الاقتصاديات الوطنية لمعظم دول العالم الثالث، هيمنة وانتشار وسائل الاعلام وتمركزها في الغرب. وقد نبهت منظمة اليونسكو منذ الخمسينات إلى هذه الوضعية وحذرت منها، ففي سنة 1951 اصدر مجموعة من خبرائها بيانا يعبرون فيه عن اهتمام الفكر المعاصر بمصير التراث الشعبي.. فعادات ومعتقدات الشعوب التي كانت تعيش كأسلافها تتغير تغيرا سريعا تحت تأثير ما يقع في ظروف الحياة المادية من تعديلات وتغييرات نتيجة للتأثيرات القادمة من خارج حدودها[1]، وسنخصص هذا المقال للحديث عن التغيرات التي تطرأ على النصوص الغنائية الشعبية، حين نقلها من أماكنها الاحتفالية الأصلية إلى أماكن سياحية مركزين على المكونات الآتية:

(*) أستاذ جامعي، كلية اللغة العربية، جامعة القرويين، مراكش

1- القـول الشـعـري : يعـد القـول الشـعـري (النص اللغـوي المغنـى) في العـروض الاحتفالية (أعراس ومواسم) اقل المكونات البنائية ثباتا، اذ يخضع في كل لحظة من لحظات استهلاكه لعدة تغيرات، فالجماعة (القبيلة) تُغير وتُعدل وتُحول كلمات وتراكيب وعبارات حتى يتلاءم النص ومتطلبات اللحظة المعيشة الجديدة، انه يتحول إلى عملية انتاج مستمرة، إذ يستقل عن صاحبه[2] بمجرد ما يتشكل قولا شعريا لتتبناه الجماعة فتعمل على تفضيئه وتجسيده في عرض احتفالي غنائي، وإذ ذاك فقط ينكشف بوصفه نصا فنيا متكاملا ومنفتحا قابلا لأن يخضع من جديد لعمليتي الهدم والبناء وفق تقنيات يتحكم فيها الايقاع واللحظة المعيشة الجديدة. "انه نهر دائم الجريان متجدد ماؤه باستمرار، وفي جريانه يتخلص من بعض حمولاته، ويحمل معه مواد جديدة من البقاع التي يمر منها"، اذ يعلن عن موت مؤلفه الفردي وحتى الجماعي، ويمتطي ذاكرة الحاضرين من القبائل المجاورة المتعددة ليعاد انتاجه واستهلاكه في فضاءات أخرى، فيتم تعديله وتغييره ليلائم المكان (القبيلة الجديدة).

إن هذا النص الدينامي المتجدد باستمرار يتحول في الأماكن السياحية إلى مجموعة من الأصوات غير المفهومة، وإلى نص ثابت ومحفوظ تعيد اجتراره – وليس انتاجه – الجماعة المعترفة امام كل متفرج جديد لا يهمه القول الشعري ولا يسمعه ولا يفهم معانيه. وفي مقابل هذا النص الثابت يتغير المتفرج باستمرار، ولا يهم ان كان غربيا أو أوروبيا أو أسيويا... لأن التركيز يكون على اللغة المشتركة بين هؤلاء جميعا، أي على الحركة والإيماءة والرقص.

في العرض الاحتفالي الأصلي يفهم القول الشعري في علاقته بباقي مكونات النص. (زمان – مكان – فضاء – المغنون – رقص..) وأي فهم جزئي لهذا المكون

أو ذاك في استقلال عن باقي المكونات سيغير من دلالاته ووظائفه، وهذا ما يحصل فعلا في العرض السياحي، اذ يمحق القول الشعري، ويختزل العرض في الحركات والرقص، وينظر إليه بوصفه لقطة بهلوانية بينها وبين المشاهد المتفرج مسافة زمنية ولغوية وحضارية، المشاهد يعيش عصره الموسوم بالتقدم الحضاري، والنص المغنى نص تراثي ينتمي إلى الماضي، وحينما نسترجعه ونستحضره، فإنما نسترجع مادة بيننا وبينها مسافة زمنية طويلة[3].

2- **الاحتفالية** : أهم خصوصيات النص الغنائي الشعبي كونه يعاش جماعيا في الساحة العمومية (الرحبة) حيث لا وجود لأي مسافة بين المتفرج والمغني، فالواحد منهما يحل في الآخر. في الساحة العمومية يعاش الاحتفال ولا يشاهد أو يسمع أو يفكر فيه، إنه فرجة الذات على نفسها وعيش حالة كونية شمولية تمس كل الأشياء، الكل يعيش الاحتفال الليلي، من هنا، فالغناء ليس شكلا مسرحيا للفرجة أو استراحة من الأعمال اليومية كما ذهب إلى ذلك الكثير من الدارسين، بل هو شكل ملموس للحياة نفسها يعاش في شكل طقوسي في زمن ومكان محددين سلفا.

وحينما يهاجر هذا النص إلى زمن ومكان سياحيين تخلق مسافة فاصلة بين المتفرج والمغني، فهناك خشبة خاصة بالغناء، وهناك مدرج خاص بالمتفرجين ومسافة مكانية بينهما. المغنون يغنون لأنهم محترفون يتقاضون أجرا، والمتفرج يتفرج لأنه دفع أجرا. المغنون يمتلكون الفرجة ويبيعونها، والمتفرج يمتلك العملة الصعبة ويشتريها، ولن يقدم المغني إلا بقدر ما يأخذ.

في العرض الاحتفالي يتولد إحساس لا يقاوم بالمشاركة، يشارك الكل في الغناء والرقص، ولا غاية له إلا المشاركة في ذاتها وإثبات الذات أمام أناها الجماعية وأمام موضوعها.

أما في العرض السياحي، فيتحول الغناء إلى وظيفة يشغلها المغني من أجل إرضاء متفرج أجنبي عن الجماعة وعن اللعبة، ولا يهمه ما يقال بقدر ما تهمه تشكلات الجسد.

في العرض الاحتفالي يتوالى كل أفراد القبيلة على الساحة بدون استثناء، لهذا قلنا: انها فرجة الذات على نفسها، وفي العرض السياحي تنحصر المشاركة في ثلة من الأفراد يجترون نفس القول ونفس الرقصة.

3- **الفضاء** : إذا كان الغناء يمنح النص بنيته الزمنية، فإن الرقص يمنحه فضاءه البصري، ونميز فيه بين فضاءات ثلاثة.

- الدائرة[4] : رقصة دائرية يقوم بها رجال القبيلة.
- المواجهة[5] : صف ذكوري في مواجهة صف ذكوري آخر.
- التتابع[6] : صف ذكوري يتبع صفا ذكريا آخر.

ان هذه الأشكال الفضائية ليست وليدة الخيال الابداعي الشعبي فحسب، وانما هي استجابة لضرورة حملت خصوصيات الظرف التاريخي والإجتماعي الذي أنتجها، من هنا، يمكن القول: إنها علامات قابلة لأن تدرك بصريا في استقلال عن القول الشعري المغنى[7].

فإذا نظرنا إليها باعتبار خصائصها الذاتية فهي علامات مفردة، كل منها يدرك بوصفه كلا متجانسا ومتكاملا، ويتكون هذا الكل من علامات نوعية فهناك صفّان في المواجهة، وصفّان في التتابع، ودائرة في وسطها الأطفال والنساء، كما يمكن التعامل معها بوصفها علامة قانون لأنها تتكرر في كل عرض احتفالي ومع نصوص لغوية متجددة.

أما باعتبار موضوعها، فهي علامات ايقونية تربطها بموضوعها علاقة مماثلة، ولن يتحدد موضوعها الا عبر مؤول دينامي لأنه يوجد خارج العلامة بالضرورة، وهو المجال السوسيوتاريخي لأماكن الاحتفال الأصلية، ويتجسد في مايلي :

أ- المكان، و في كل مجتمع قبلي هناك نوعان من الأمكنة :

* القبيلة بوصفها مكانا اقتطعه المجتمع القبلي من المكان الخارجي المفتوح، انه مكان منظم ومستوعب ثقافيا ومحاط بأربعة أسوار عالية تفصله عن الخارج.

* الرحبة (الساحة العمومية). مكان متضمن في المكان الأول، محاط هوالآخر بأربعة أسوار تفصله عن باقي الأمكنة الثقافية الأخرى.

ب- المجتمع، وتحكمه علاقتان : علاقة داخل السور، وهي علاقة تكامل واتحاد وانسجام، وعلاقة خارج السور، وهي علاقة تعارض ومواجهة وصرا ع مع الآخرين الذين يرغبون في اقتحام السور، العلاقة الأولى علاقة بين أفراد القبيلة التي لا تقبل الاختلاف أو المعارضة داخلها كيفما كان نوعها، والثانية علاقة بين القبيلة وبين باقي القبائل المعادية.

ان فضاءات العرض الاحتفالي علامات ايقونية تماثل هذا المجال السوسيوتاريخي. فالدائرة كالقبيلة كل مغلق يتشكل من سور دائري من الرجال يعضد الواحد منهم الآخر ويقويه، وعلاقة التتابع علامة ايقونية العلاقات داخل السور، (صف يتلو صفا آخر، يقوم بنفس الحركات، ويردد نفس الكلمات، وشيخ الغناء كشيخ القبيلة يتصدر الصف الأول ويتوسطه.) وعلاقة المواجهة علامة ايقونية للعلاقة خارج السور التي تكتسي صبغة الصراع والمواجهة.

نخلص مما سبق إلى أن هناك مجموعة خصائص مشتركة بين العلامات ومواضيعها المفترضة، فهناك خاصية الانغلاق، وخاصية الانسجام الداخلي، وخاصية المواجهة والصراع، وهي كلها خصائص ترتبط بالقبيلة التي تمارس ويمارس فيها الاحتفال.

إذا تأملنا العرض السياحي، نجده يحطم كل هذه الايقونات ليختزل كل هذه الفضاءات في صف طويل مواجه للجمهور المتفرج، وهذا الصف الطويل ليس علامة ايقونية جديدة لأي موضوع مباشر أو دينامي، وإنما هو علامة اقتضتها ضرورة الاخراج حتى يتمكن المتفرج الغريب من تأمل الوجوه المحترفة. وبتحطيم هذه الايقونات تنحل قيم المجتمع ككل، ويصبح للرقص فضاء جديد أخرجه المخرج على مزاجه، وبذلك يضيع الفضاء كما ضاع القول الشعري من قبل، وينتصر الزمن على الذاكرة الطويلة الأمد ولا غالب إلا الله.

نخلص من هذا العرض الوجيز لبعض المكونات النصية ان العرض السياحي صورة مأزومة ومشوهة للعرض الاحتفالي، والفرق بينهما فرق بين نص معيش مفكر من خلاله (النص الاحتفالي) ونص مشاهد مفكر فيه وراءه مخرج ومهندس

وممثلون (النص السياحي)، وشتان بين أن نعيش الحالة ونفكر من خلالها، فتستولي على شعورنا وإحساساتنا، وبين أن نجعل بينها وبيننا مسافة زمنية ومكانية حتى نشاهدها ونفكر فيها.

× × × ×

الهوامش :

(*) اعتمدت في هذا المقال على النصوص الغنائية الشعبية المتداولة بين القبائل العربية المعقلية بدرعة، ويمكن تعميم الملاحظات المسجلة على كل النصوص الغنائية الشعبية المغربية عربية كانت أو بربرية.

(1) أورده الدكتور رشدي صالح «الفولكلور والتنمية» عالم الفكر – المجلد السادس، العدد الرابع – يناير – فبراير – مارس 1976، ص 10.

(2) يطلق على الشاعر المبدع مصطلح الشيخ، ويبدع نصوصه على ايقاعات محددة، ثم تتبناه الجماعة، وينسى اسم الشيخ لتبدأ الهجرة الأبدية في الزمان والمكان.

(3) والواقع غير ذلك، فالنص الغنائي الشعبي نص معاصر لأصحابه يعيدون انتاجه وفق متطلبات ومقتضيات المرحلة الجديدة.

(4) الدائرة: فضاء رقصة جماعية لها ايقاعها الخاص يصطلح عليها بـ «الهرمة».

(5) المواجهة: فضاء «الركبة» وهي أيضا رقصة جماعية لها ايقاعها الخاص.

(6) التتابع: فضاء «الوَسْطي» و«الصف» و«اسليسلة» وكلها رقصات جماعية ذات ايقاع محدد.

(7) سنستفيد في قراءتنا وتأويلنا لهذه الفضاءات من مفاهيم شارل سندريس بيرس.

× × × ×

باقة شعر من رياض الزيتون وبستان النخيل

الدكتور عبد الحق المريني (*)

مراكش عنوان ساطع للأصالة والأدب والتاريخ والعلم والفقه والتصوف.

مراكش الحاضرة التي احتضنت عبر تاريخها الحافل مجاهدين وأولياء وأعلاما وفلاسفة ومؤرخين وأطباء وعلماء وفقهاء وكتابا وشعراء ألهمتهم فيض الانتاج، ومحكم الآراء، وبديع الخلق.

فأشبهت بغداد وقرطبة، وشع منها على العالم الاسلامي نور العلم والفكر والحضارة والمجد، وكانت شاهدة على العبقرية المغربية وعلى عظمة المغرب وقوته وسلطانه حتى سمي باسمها.

مراكش المدينة الساحرة بجمالها وبهائها، العظيمة بجلالها، الجليلة بعظمائها، أنجبت العلم والعلماء، والأدب والأدباء، والشعر والشعراء.

فصقلت أذواقهم وشحذت أذهانهم

وهيجت مشاعرهم وأيقظت وجدانهم

وحركت أقلامهم وأنطقت ألسنتهم

(*) أستاذ جامعي باحث في الأدب المغربي، التشريفات الملكية، الرباط.

فأنتجوا وكتبوا ونظموا وأنشدوا فأفاضوا وأطنبوا وأبدعوا.

وهؤلاء الذين سنأتي على ذكرهم من الشعراء المراكشيين المحدثين المرحومين بعفو الله، - على سبيل المثال وتحت أفياء الذكرى ونشوة الاستئناس - ثلة من الأدباء الأبرار لهذه المدينة الخالدة بخلود التاريخ:

محمد بن ابراهيم شاعر الحمراء:الشاعر الساخر ذو الأسلوب النكاتي الممتع. شخصية أدبية فذة لامعة، عاش حياة غريبة في أمرها، عاش في بحبوحة من المرح والهزل والسخرية والنقد حينا، واللامبالاة حينا آخر. نسج وذبلج "آيات بينات" من الشعر البديع بأسلوب جذاب وساحر صور لنا فيها نقمته على الأوضاع التي يحياها تارة، ومباهج الحياة التي يعيشها مع"بنات العنب" "والوجوه المشرقة" تارة أخرى.

وقد بلغت شهرته الأدبية جميع الآفاق واشتهر بالإجادة في فن الحث على الأخلاق والتمسك بها والوصف والحماسة والنسيب والمدح والغزل والهجاء والرثاء ووصف الخمرة والمجون وفي شتى المواضيع الاجتماعية والحوادث الانسانية مما سارت به الركبان بما لها من الروعة والإبداع في فنون القول.

ويعتبر شاعر الحمراء من أول الشعراء الذين أخرجوا الشعر المغربي الحديث من إطاره التقليدي الضيق لما تأثر بدواوين شعراء النهضة الحديثة في المشرق العربي كأحمد شوقي وحافظ ابراهيم وخليل مطران ومحمد سامي البارودي واسماعيل صبري وغيرهم من الأدباء الذين وجهوا الأدب وجهة جديدة تتفق مع أحداث العصر وتطوراته.

فكان الأدباء بالمغرب والمشرق يتطلعون بشغف ونهم إلى شعره الجديد الذي يتطرق إلى المواضيع التقليدية، ولكن شاعرنا كان يضفي عليها حلة الابتكار في التركيب والمعاني وعذوبة الطابع المغربي الأصيل، وحلاوة النكتة المراكشية والسخرية اللاذعة، مما يبرهن على قوة ذكائه وحدة فطنته، وتمكنه من علوم اللغة العربية وفنون القريض.

وعلى عادة الشعراء الفحول لم يهتم شاعرنا بجمع شعره ولا بطبعه في ديوان جامع بل بقيت أشعاره مبعثرة هنا وهناك وفي خزائن المعجبين بأدبه وشعره وفنونه الأدبية تحت اسم "روض الزيتون"، حتى انطفأت شمعته في ظروف بئيسة قاسية من المرض والفقر. وعاجلته المنية قبل غروب عهد الحجر والحماية وبزوغ فجر الاستقلال والحرية بسنة واحدة.

وقد قاوم قبل التحاقه بالرفيق الأعلى بشهرين مرضا ألم به وقض مضجعه وأثقل عليه وأقلق راحته. ولم يكن هذا المرض سوى الرعاف، رعاف اتصلت حلقاته وتمادى سيلانه. فثارت ثائرته وأنشد قصيدة يصف فيها حالته وصفا دقيقا متئنيا، استهلها بالشكوى وختمها بعتاب الدهر وقسوته عليه:

أمري إلى المولى العلي الشأن ... في شأن ضيف لج في الغشيان
ضيف ثقيل ليس بالمرغوب فيـ ... ـه دائم السيلان والسريان
ضيف كرب الدار يدخل هاجما ... من دون إعلام ولا استئذان
فيزور أنفي رغم أنفي عاجلا ... منه لزورته حصين مكان
مصباح تنظيم المرور حكاه وجهـ ... ـي فهو أحمر أصفر في آن
من أجله صرت أكره كل لو ... ن أحمر حاشا خدود حسان
هذه الجيوش الحمر قد هجمت علـ ... ـي كأننا في كوريا خصمان

دهر كـــريه لا يريك ســـوى كـــريـ ـه كـالقـدى تغـشى به العـيـنـــــان
أواه من زمن تعـــاف حـــيــاتـــــه فنعـيـمـهـا وشـقـاؤهـا سـيـــــــــان
وأنـا رجــائي فـي المهـــيـــمن وحـده هـو مـــبــرئ الارواح والابـــــــدان
ســـيكون لي وفـي هـذه وبتلك ســـو ف بفـضله وبعـفـوه يلقـانـــــــــي

وتحكي لنا أراشيف "أعراس مراكش" أنه أقيم سنة 1942ـ قبل بزوغ ظاهرة تكريم الاحيـاء من رجال العلم والفكر بعـقـد من الزمن ـ حـفل تكريمي لشـاعـر الحـمـراء كان "عـرسـا" أدبيا "مـراكشـيـا" أبرز فـيـه الأدباء والشـعـراء والكتاب المراكشيون مواهب شاعرهم الفذة وأشادوا فيه بنبوغه وعلو كعبه في كافة الفنون الأدبية، وبمكانته في عالم الأدب والفكر والثقافة والموهبة العظمى.

وكانت مناسبة سانحة لشعراء عصره لتقديم "البيعة" لأميرهم الشاعر"الفنان":

"اهـتفوا بالنبوغ" للشاعر مولاي أحمد النور

"ما أنصفوك" للشاعر علي بن المعلم

"آفة العبقرية" للشاعر الحسن التناني

"قصيدة" للشاعر مولاي الصديق العلوي

"دمت للفن" للشاعر أحمد الشرقاوي

"مني إليك" للشاعر مولاي الحسن العلوي

"حليف الأدب" للشاعر المحبوب المراكشي

"يا شاعر الحمراء" للشاعر محمد بن عبد الله الروداني

"وأمير القوافي" للشاعر عبد القادر المسفيوي

وقد بايع المسفيوي في قصيدته "شاعر المغرب" أمير للقوافي بلا منازع:

أميـر القـوافي فـيك صـغت القـوافي ... وصـغـتـهـا لـكـم درا ولآليـا
أمير القوافي منك هب لي نفحـة ر ... بهـا أقـدح الزند الذي كـان واريـا
القـوافي إن بك الشـبل يحـتـفي ... فـأنت الذي أحـييت فـيـه المعـانيـا
فـأنت الذي رفـعت للشـعـر قـدره ... وأعليـتـه من بعـد مـا كـان هـاويـا
فـقـد أكـرمـوا فـيك النبـوغ وعظـمـ ... مـقـامك في مـصـر وإن كـان عـاليـا
فشوقي أمير الشعر في الشرق قد مضى ... وأنت أمير الشـعر في الغرب باقيـا

ويتلوه أحد ركائز الشعر المغربي عبد المالك البلغيثي ويبايع "شاعر الحمراء" أميرا على شعراء المغرب.

يا أمـيـرا في دولة الأشـعـار ... بـسـمـو في ذوقـه وابتكـار
لك في عـالم البـراعـة شـأو ... من يجـريك، إن يكن من يجـاري
غـيـر بدع إذا صـرت فـيـهـا أمـيـرا ... بانـتـخـاب فـأنت أنت اخـتـيـاري
فـتـحكم في دولة الشـعـر يا خـيـر ... أمـيـر قـد نـال كـل اعـتـبـار

ويقف شاعر الحمراء في عشاقه ومكرميه ومحبيه منشدا:

يا راعـي اللـه إخـوة كـرمـوني ... من مـعـيني عن شكرهـم من مـعـيني
كـرمـونـي بـل كـرمـوا فـي آدا ... بـا وحـب الآداب خـيـر الـفـنـون
كرموني بل كرموا منهم فـضـلا ... أنـا مـظـهـر لـه جـعـلـونـي
آل مـراكش بدا اليـوم قـرت ... أعـين مـنـكـم وقـرت عـيـونـي

ولقد كتب الأدباء والنقاد عن شاعر الحمراء وحياته وشعره الشيء الكثير، كل حسب مؤهلاته وإدراكه لمدلول إنتاجه الأدبي وفنيته الشعرية.

فكتب أحمد الشرقاوي إقبال كتاب: "شاعر الحمراء في الغربال"، وعبد الكريم

غلاب "عالم شاعر الحمراء" ، والخلاصة أحمد: "شاعر الحمراء في تاريخ الأدب المعاصر"، وعبد العزيز الأزموري: " شاعر الحمراء في الغربال"، واختار الطيب المريني دنيا وأحمد الشرقاوي إقبال "مختارات من ديوان شاعر الحمراء محمد بن إبراهيم".

وكل هؤلاء الكتاب وغيرهم من المفكرين الذين أشاروا في كتاباتهم الأدبية والنقدية الممتعة إلى الشاعر ابن ابراهيم أو الذين وردوا من حياض مجالسه وحياته الأدبية وارتووا من معين شعره الفياض درسوا وحللوا وقيموا شعره وقريضه كشاعر أديب وشاعر فقيه وشاعر مربي وشاعر ناقد أريب وفكاهي ممتع ظريف.

يقول الشاعر أحمد النور المراكشي من أوليات شعره في قصيدة وجهها لشاعر الحمراء:

أشاعر المغرب الأقصى ونابغة الحمـ   ـراء دمت عديم الند والمثل

أعليت رتبة هذا الشعر منزلة   حتى سما فوق هام النجم أو زحل

فأنت رب القريض العذب ترسله   كالسحر حيث سرى للصب من مقل

وأنت من قد بنى للعرب مفخ   وصرت بين الجميع مضرب المثل

فكم تخفف بالأشعار من كرب   كما تخفف نار الحب بالقبل

أحرزت في الفن شأوا ليس يبلغه   في الناس من أحمد كلا ومن بطل

أهل القريض جميعا جاء شوطهم   وراء خطوك إذ تمشي على مهل

ولكن الشاعر كان أعظم مفصح عن حياته والتي عرفت تناقضا وشذوذا، وجدا وهزلا، وتقلبات تارة هادئة وتارة عاصفية:

بربك هل أبصرت أسخف من عقلي   وهل فوق وجه الأرض من أحمق مثلي

قضى الله أن أبقى بلا ولد ولا   قريب ولا أم حنون ولا أهل

لكم أدعي علما وحسن ثقافة وما جاهل إلا ومن فوقه جهلي
إذا مر وجه مشرق ورأيته يطير اشتياقا عند رؤيته عقلي
وكم من يوم كدت تبصرني به وجسمي بلا ثوب ورجلي بلا نعل
وأرمي بنفسي في صفوف أراذل ولست لهم شكلا وليسوا على شكلي
وأغدو إلى فعل المعاصي مهرولا ولن أقصد الطاعات فالقيد في رجلي
وقضيت عمري هكذا في تناقض وأخو الهزل في جد وذو الجد في هزل
فلا عيشة ترضى ولا كسب طاعة فلا أكثر الرحمان في خلقه مثلي

كما كان الشاعر ابن ابراهيم أحسن مصور لغريزته الشعرية ولالتهاب إحساسه الشعري ـ الذي يملي عليه قصائده الرنانة ـ في هذه الأبيات:

وما أنا في أهل القريض كمعشر إذا منحوا ذبوا وإن منعوا سبوا
كان لي في الشعر متعة خاطر فورده لي عذب وربعه لي خصب
قريضي توحيه إلي قريحتي فأشدو به شدوا به يخلب اللب
معانيه لي قد أسفرت عن لثامها ويأتي دلولا منه لي ليسهل الصعب
أطوف على أزهاره متنشقا وأشرب من سلساله وهو لي عذب
وتجثو معانيه أمامي خضعا وقافية عصماء لم يجدها هرب

أما أسلوبه في شعره فهو كما قال آخذا بنظرية "الشعر للشعر":

هاك شعرا من السهولة يتلى وهو نثر وحبذا الشعر نثرا
فترشف ألفاظه كسلاف يعم السمع تنتشي منه سكرا
وإذا ما القريض قد راق لفظا فالمعاني من باب أولى وأحرى

ويعرف الشاعر بقيمة شعره الفياض:

الشعر ما سمعته الروح فانتعشت به وصارت به كالشارب الثمل
والشعر ما قد حلا في أذن سامعه ويستعيده لا يخشى من الملل

ومن براعة شاعرنا في التمكن من فنون الشعر وأغراضه أنه نظم قصيدة رائعة بعنوان: "هم وأنا" ضمت إلى الهجو المقدم ألم الشكوى وحماسة الفخر ورقة النسيب وحسن المديح وبراعة الوصف وجميل الوعظ والتبرم من أخلاق بني زمانه مع التحليل لنفسيته ومذهبه في شعره: يقول فيها:

بما بيننا من حرمة أيها الصحب ... دعوني وما يقوى حمله القلب
فما لي وأقوام بليت بحقدهم ... وليسوا بأكفائي وما ضمنا سرب
أضرهم مني الذي يعرفونه ... لساني إذا جردته صارم عضب
هجوتهم لا بل هجوت بهجوهم ... قريضي فما للكلب بالصارم الضرب
ولو قلت مدحا فيهم مات حينه ... وإن قلت هجوا ردد الشرق والغرب
أتيه وأزهو في الأنام مجرد ... لأذيال مجدي في يدي الصارم الغضب
أدوس بأقدامي جباه عزيزهم ... وإن رام رفع الرأس فالهلك والعطب
وأرفع رأسي شامخ الأنف في الروى ... ولي من فعالي المال والجاه والصحب
وتعرفني الأخلاق والفضل والنهى ... وتعرفني الآداب والعلم والكتب
ولم أحترف يوما مديح قصائد ... إذا جاء ذو مدح وفي يده قعب
ولست تراني واصفا غير خمر ... إذا كنت في حفل وطاب لي الشرب
ولي خير إخوان يودون عشرتي ... ولي قد تصافى منهم الود والحب
يحبونني حبا أحبهم به ... فمني لهم قلب ولي منهم قلب
وما المرء إلا ذكره بفضيلة ... وما ذكره إلا فعاله والكسب
فثابر على كسب المحامد في الورى ... ليشكرك التاريخ والناس والرب

وتتحرك غيرة شاعرنا العربية وتدين ما يقترفه الأعداء في حق الدين الإسلامي والعروبة في أقطار إسلامية أخرى متحديا سلطة الحماية الفرنسية التي وضعت حاجزا فاصلا بين المغرب وباقي الدول الإسلامية وخاصة دول الشرق العربي حتى لا تتسرب إلى المغرب عدوى التحرر والوعي والانعتاق.

ونجد تصور هذه المشاعر العربية الإسلامية في هذه الأبيات التي يتحسر فيها على ما أصاب الشقيقة طرابلس الشهيدة ورجالها الأفذاذ من ويلات الاستعمار الإيطالي:

فسلوا طرابلس الشهيدة إذ رأت ... عما رأت إن سمع ذاك يطاق
لله كم من عالم سيم الردى ... ولروحه التعذيب والإزهاق
حملوا على متن السحاب أئمة ... بيض اللحى لوجوههم إشراق
يا للمصاب ويالهوله إذ إلى المكروه ... عذراء العفاف تساق
تاريخ أندلس بربك لا تعد ... وليبق منك على الورى إشفاق

وينهي هذا النداء للتاريخ بهذا "الانذار":

أبني بلادي ذا العدو ببابكم ... هيا بنا ومعيننا الخلاق

ويدعو الشاعر تضامنا مع الشعب الليبي في محنته المواطنين المغاربة لمحاربة الطليان والجهاد فيهم :

وجب الجهاد بني بلادي فانهضوا ... اليوم يعذب للحمام مذاق
وجب الجهاد بني بلادي فليكن ... منكم لميدان الجهاد سباق
وإذا أريقت في الجهاد دماؤكم ... فكذا دماء المسلمين تراق

ويغضب الشاعر غضبة عربية "مراكشية" لاحتلال فلسطين يوم تحقيق وعد بلفور المشؤوم:

عهدي ببيت المقدس وهو مقدس ... والدين دين والبراق براق
وأهم ما للمسلمين شعائر ... من دونها الأرواح والأعناق
عجبي من ابن يهود يعرف قدره ... ويؤم بيض الهند وهي رقاق
إن كان داء الجهل أعماه فكم ... داء له ضرب الطلى ترياق
فإذا أريقت في الجهاد دماؤكم ... فكذا دماء المسلمين تراق

ما كان بالأمر الخفيف سماعه فسماعه والله ليس يطاق
كذب اليهود بوعدها بلفورها بلفور طعم المسلمين زعاق

ويدل على وطنية شاعرنا الصادقة وحبه لبلاده والدفاع عن كرامة مواطنيه شعره الوطني الذي عرضه في حياته لأزمات حادة ونكبات قاسية. ومن أناشيد هذا الشعر "أهجيته": "الدمعة الخالدة" التي نظمها في هجو باشا مدينة فاس البغدادي الذي كان قاسي القلب نابي اللفظ في قمعه للحركة الوطنية بالمدينة وتنكيله برجالاتها وزعمائها لما ناهضوا الظهير البربري:

أسال من الاجفان عن صدره نهرا ليطفئ ما بالقلب متقدا جمرا
مصاب رجوت الصبر عند هجومه فغادرني صبري يردد لا صبرا
فما نكد مثل الرعاة تراهم غدا نهيهم نهيا وأمرهم أمرا
وذا الأرعن المشدود بالحبل نصفه متى ساس غير الضأن جاز به وعرا
يسوس بفاس من بنيه كرامهم يقلبهم بطنا ويجلدهم ظهرا
وما ذنبهم إلا الشعور بأنهم أصيبوا فصاحوا من تألمهم جهرا
فقل لطغاة طال بالجاه سكرهم هو الدهر لا يبقي برأسكم سكرا
فصبرا جميلا يا ابن فاس عن الردى فحقك في الدنيا يقضى وفي الأخرى
أشاعر فاس دون سابق رؤية عليك سلام الله من شاعر الحمرا

ولما زار محمد الخامس رحمه الله مدينة مراكش سنة 1949 تأخر الشاعر المراكشي في الترحيب بمحمد الخامس طيب الله ثراه حتى أفنى الشعراء الآخرون ما في جعبتهم، لا ليتأخر عن موكب الحركة الوطنية الناهضة الزاحفة، وإنما لينعم هو بمسك الختام ويفوز برضى الملك الهمام الرائد الفد المقدام:

تأخرت عن صوغ القريض له قصدا لكي يمدحوا جمعا وأمدحه فردا
فحبي له وحدي يعادل حبهم جميعا وشعري فاق شعرهم عدا

فما نظموا فيه القوافيا لآليا ... بل نظموا حبات قلبهم عقدا
وما هتفوا باسم المليك وإنما ... بصيحاتهم دابت عواطفهم ودا
بلى كل فرد لا يرى غير ما أرى ... فليس يرى في حب مالكه ندا

وقال من قصيدة أنشدها بين يدي جلالته أحسن الله مثواه بمناسبة إشراف جلالته على تدشين "سد نفيس":

رأيت ملوك الأرض شرقا ومغربا ... وأصبحت منهم في العيان أخا خير
هم مثل شهر الصوم عزا وإنما ... محمد فيما بينهم ليلة القدر
ولم أر محبوبا مهابة كمثله ... تألق وجها بالمهابة والبشر

وتنشر له مجلة "المغرب" سنة 1932 التي قال على لسانها:

وأنا لسان "المغرب" الأقصى ... أعبر عن محاسنه لصقع نساء
وأزود القراء مما أجنيه ... من المفيد بأطيب الأنباء
وأريك من أبهى المناظر كي تشا ... هد بالعيان حقائق الأشياء
أنا معرض للشعر حسنه ... والشعر وحي قريحة الشعراء

"وحيا" من شعره الإصلاحي ضمنه نصحه وسلبيته، والحض على الإغتراف من معين العلوم والمعارف، ونظرياته في إصلاح مجتمعه وإنقاذه من براثين العوائد الفاسدة والتقاليد الضالة:

أكتم ما بي لو يدوم التكتم ... ولكنه هم به القلب مفعم
بني وطني إن الشعوب وأهلها ... قد استيقظت طرا وأنتم نوم
هو الوطن المحبوب يرجو من أهله ... سماعا لشكواه وأهله أنتم
مضى زمن الجهل الذميم زمانه ... وهذا زمان آن فيه التعلم
زمن الجهل الذميم زمانه ... هذا زمان آن فيه التعلم

فبالعلم شادوا في البحار مساكنا	وفيها مع الحيتان عاموا وعوموا
ومالي أرى هذه العوائد أصبحت	أضرارها فينا تزيد وتعظم
فهل من دواء للعوائد إنها	تركت في الجسم لاشك تعدم
أشذخ رؤوس كلما حان موسم	ونهش أفاع نهشهن محرم
أمن شرف الإنسان يدخل بيته	عواهر في تناهقها تتنغم
إليكم بني الأوطان أشكو صنيعكم	ولا أشكو إلا منكم وإليكم
ولا تبخسوا بالله قدر حقوقكم	بني المغرب الأقصى فأنتم أنتم

وبعد حياة حافلة بدرر الشعر وأجملها مبنى ومعنى أراد شاعرنا أن يطوي صفحات شعره ويطلق شيطانه. فقال في يأس وملل وقنوط:

صنعة الشعر لقد عا	فتك نفسي فاتركيني
أديرى عني بوجه	والقفا منك أريني
استريحي وأريحي	منك ذا الحظ الغبين
سئمت والله عيني	من محياك اللعين

كأنه يقول لعشاقه معبرا عن عواطفه الدفينة المتأججة بالآلام والحسرات:

غزلت لهم غزلا رقيقا فلم أجد	لغزلي نساجا فكسرت مغزلي

ولكن هيهات هيهات!

لقد عاش شاعرا ومات شاعرا وفي "قلبه بقية من شعر"

يقول محمد الحلوي في فقدان كل شاعر:

فأحرق نفسه ليضيء دنيا	لعميان تسير بلا عصي
وخلف بعده رفقاء درب	ستركب إثره نفسي المطي

ومن هم هؤلاء الرفاق؟ إنهم:

الشاعر عبد القادر حسن العاصمي أنجبته مدينة مراكش ورحل عنا وكله رجاء:

ولا أرتجي إلا المجيد لأمتي وأرجو لها بالباعث البعث ثانيا

ترك لنا ديوانا "أحلام الفجر" كان من أوائل الدواوين الشعرية المغربية التي طبعت في الثلاثينات (1935).

فعرف بنفسه من خلال ديوانه للنقاد بطريقة شعره و "صفته الشعرية". فنجد في قصائده رقة الشاعر، إشراقة الصوفي، نظرة الفيلسوف، (رومانسية القصصي)، سخرية المراكشي (الكاريكاتوري). ومن أبدع ما نظمه في هذا الصدد قصيدته التي قص فيها "سيرته الذاتية":

سلب الدهر منك عشرين عاما فسلاما على صباك سلاما

ودع صباه لما دخل إلى "المسيد" وجلس أمام الفقيه على الحصير فاستلبت منه حريته، وفجع في فراق والدته، وأبعد عن حرية الصبا ومتعة الانعتاق والحرية وكبل بالتنظيم والنظام:

أدخلوني على الفقيه ولو كنـ ـت علمت المصير مافت عاما
رجل عندما رأيته شيخا قمطريرا حسبته الضرغاما
نظموا ساعتي فضقت وما كنـ ـت تعودت قبل ذاك نظاما
حبسوني بالرغم جل نهاري ليت شعري هل ارتكبت إجراما
منعوني من رفقة كنت فيهم ناعم البال مد بلغت الفطاما
ثم أضحت تزداد في كل حين كارثاتي فدقت موتا زؤاما
حملتني الظروف حملا ثقيلا وشؤونا من الحياة عظاما
فسبرت الحياة حتى تبينت من السحب مزنها والجهاما

مولاي الصديق العلوي: أديب من أدباء مراكش الأفذاذ وعالم من علمائها الأمجاد عاش للأدب بمختلف مدارسه، وللشعر بتنوع فنونه وأغراضه. عانق الشعر منذ يفاعته "وملك ناصية القوافي" منذ حداثته، ووجد فيه ترجمانا لعواطفه ومتفجرا لمكنونات نفسه.

يقول في مستهل مولديته:

العيد وافي هل نظمت قصيدا ... يبقى على مر الزمان نشيدا
فلقد عهدتك من يقول الشعر في ... هذه المواقف مبديا ومفيدا
وأنظم قديم الذكريات فحبذا ... بالذكريات إذا تكون قصيدا
يا يوم بدر والمفاخر جمة ... هل كان للضلال خلودا
يوم به الإسلام يرفع رأسه ... من حيث داعي الشرك فر طريدا

أبو بكر الجرموني: الشاعر الذي غاب في صمت بعد أن كان "حديث القاصي والداني في العقدين الرابع والخامس". ركن إلى السكوت والعزلة وتألم في صمت وكتم قلبه أتعاب بلاده، وآلامها. ولكن لما وصل الضيم أشده انفجرت قريحته الشعرية فصاغ عواطفه وإحساسه شعرا حماسيا ومدويا:

يا أيها الملأ ارتدع فإلى متى ... تطغى وأنت على شفا مهدود
لسنا نطالب فيه حق ضائع ... يحظى لدى النزهاء بالتأييد
لسنا نطالب غير تقرير المصير ... وقد بذلتم فيه أي عهود
إنا لنرجو أن تفوا بعهدكم ... فنعيش في جو أغر جديد
ويعود هذا الكون بعد تجهم ... دنيا صفاء مشرق مودود

هذه أبيات لها الخلود، لأنه نفخ فيها من روحه الوقادة، فخلدته كشاعر "زهت له روضة الأدب فأينعت فيه دوحة الشعر". من أغصانها قصيدة عصماء ألقاها

بضريح سيدي ابن العباس السبتي في حضرة صاحب الجلالة الملك الحسن الثاني، فجر فيها "شاعريته القوية وعاطفته الجياشة" ووطنيته الصادقة:

جـــلال فـي جــلال وارتقــــــاء   وشـعـب لا يـضـام ولا يـســـاء
وآلاء من الرحـــمـــان تتـــــرى   يـدوم بـهـا لمـلـكـكـم الـــــولاء
وأســرار مــعطرة تجلـــــت   يـزيـن جـلالـكـم منـهـا رواء

إلى أن يقول فيما أسداه جلالته لخير هذا الوطن العزيز وصلاح أبنائه، فكان خير خلف لخير سلف:

وشــدتم صــرحــه للدين يحــمــي   ولـلـوطـن الـعـزيـز بـه ازدهــاء
فكان كـــمـــا يرام زمــان قـــوم   عــزائـمـهـم يـحـلـيـهـا المـضــاء
وظل مـــدى الزمـــان أثيل مـــجـــد   وقـادتــه هـــداة أوفـــيــــــاء
أعـــزوا الشـــعـب والدين المزكـــى   وجـل لـه لجـنـدهـمـا الـلـــواء
وشــادوا للمــفــخــر أي دنيـــــا   لــوارف ظـلـهـا الـزاهـي يـفــاء
وأســـدوا للبـــلاد من الأيــــادي   نـفـائـس يـسـتـحـق بـهـا الثـنـاء
واســـمـــوا راية الوطـن المفـــدى   فـبـاؤوا بالمحــامــد حـين بــاؤوا

وكان شاعرنا من السباقين إلى الترحيب بجلالة الملك المقدس محمد الخامس طيب الله ثراه لما حل في ربوع المدينة الحمراء بقصيدة مطلعها:

ما للنخيل غدا يختال نشوانـا   يشدو بمبتدع الألحان جذلانا

يقول منها:

أهلا بمن زانت الدنيا مناقبـه   أهلا بمن ملأ الآفاق إحسانا
أهلا بمن راعت الأكوان روعته   أهلا بمن غمر الأنفاس تحنانا
أهلا بمن عادت الدنيا بهمته   دنيا وعادت به الأوطان أوطانا

أن تحتفل بكم الحمراء مبدية — أسمى العواطف ذكرانا ونسوانا
وتزدهي اليوم لاستقبال طلعتكم — وسط الهتافات إسرارا وإعلانا
فكم يد لكم زانت جوانبها — فاستوجبت من بنيها الغر شكرنا

أويدلي شاعرنا بدلوه في قضية الصحراء المغربية ويدافع عن وحدة البلاد وسلامة حدودها من كيد الكائدين وطمع الطامعين، ويذكرنا بالأحداث التاريخية التي حاولت تمزيق البلاد وتشتيت الشمل، وزرع التفرقة في صفوف أبنائها وكيف وقف المغرب عبر تاريخه وقفة رجل واحد في وجه عوامل التفرقة والتمزيق والاحتلال:

سلوا الأمس ينبئكم عن الأهل من كانوا — سلوهم فهم مذ أشرق الأمس إخوان
سلوا الحضرة الحمراء هل كان صرحها — يقام إذا ما روعت ثم أركان
سلوها لماذا كان وضع أساسها — وشيد بها ملك مهيب وسلطان
وصار بها للدين والعلم موئل — قد اعتز وامتدت لأيكه أفنان
ودار الزمان دورة منطقية — فزاغت بها الأهواء واشتد طغيان
تحاول تجزيء البلاد لحاجة — فهل فطن الإخوان للقوم إذ مانوا
هي الصفحات الغر تنبئ عن مدى — توحدنا لو كان بالغرب آذان
يؤيده التاريخ طيلة أعصر — ويثبته معنا كذلك إخوان
على أنه لن يجدي الآن مطلب — إذا لم يعززه جهاد وإدمان

ثم يحض الشاعر الأباة الأحرار على الجهاد من أجل وحدة البلاد وكرامتها حتى يرجع المعتمدون عن غيهم والمارقون عن زيغهم:

دعوا القيل والقال المذل دونكم — جهاد العدا حتى يقال: لقد هانوا
وشدوا عليهم شدة مضرية — تؤججها من مارج الصعق نيران
ووالوا كفاح المر واصطبروا له — إلى أن يتوب نحو رشده مختان
يؤيدكم فيه شمال بلادكم — بكل الذي يطيق فعله إنسان

أحمد بوستة شاعر الجنوب:

كان شعره صورة حية لعصره وجيله تعرض فيها للقضايا الوطنية والإجتماعية وللموضوعات الشعرية الأخرى عاش مجتمعه المراكشي بأفراحه وأحزانه، وصوره، وصفه وصفا دقيقا في قريض سامي المعاني، جيد الألفاظ، رقيق الأسلوب:

قال متأسفا لمفارقته مدينة فاس وجامعتها القرويين نفورا من وضعية شادة خلقها ضعفاء العقول من أنصار النزعة الجهوية:

بيني وبين أبي أب البرية في	ترك الجنان استباه دونكم خبره
فآدم فارق الجنان مقترفا	اتيان ما ربه عن فعله زجره
وكنت في جنة تدعى فاس وقد	أخرجت منها ولم أقرب لها ثمره

كان لشاعرنا مساجلات شعرية مع شعراء مفلقين كأحمد بن قاسم الزياني والطيب عواد، وعبد الكريم سكيرج، ومحمد حركات وأحمد بن اليزيد المراكشي.

فقد خاطبه عبد الكريم سكيرج بقصيدة لقبه فيها: "بنابغة الجنوب" عدد فيها فضائله الشعرية ومزاياه الأدبية :

حركت مني ساكنا يا أحمد	يا من له كل الفطاحل تشهد
هيجت مني كامنا بالشعر منـ	ـك ولم أكن لولاك ممن ينشد
فشعرت رغما عن شعور بالقصو	ر وكم قصور شيدت منك اليد
إيه أبا العباس كيف سحرت ألبـ	ـاب الورى بقصائد لك تسند
أم كيف طاوعك القريض فصغته	في قالب ينحط عنه الفرقد
ولأنت نابغة الجنوب بلا مرا	من فضله بين الورى لا يجحد

وقد خلد شاعرنا حلول محمد الخامس طيب الله ثراه في عاصمة الجنوب "الحمرا" سنة 1939 في قصيدة استهلها بمباهج مراكش:

بشرى كضوء الشمس في اللمعان ... حلت من الحمرا بكل مكان
فتبرجت أرجاؤها وتأرجت ... أنفاسها من عاطر الأفنان
وتفتقت أزهارها وتجاوبت ... أطيارها بالصدح في الأغصان
سراء في كل العوالم قد سرت ... سريان روح الراح في الأذهان
والدهر من فرط السرور كأنه ... نشوان في جذل مع الندمان
والكون مبتهج ينادي: أبشروا ... فأميركم قد حل في الإيوان

ومن حجازياته التي أنشدها في حفل بمكة المكرمة قوله:

سر للحجاز فإن الشوق يضطرم ... وحج بيتا به الأوزار تنصرم
وإن أقمت من الأركان أربعة ... فخامس به شمل الدين يلتئم
الحج بغيتنا والبيت قبلتنا ... وخير أرض سعت لوطئها قدم
أجلل به حرما يختال زائره ... خرا وتسمو به الأقدار والهمم
جئنا من المغرب الأقصى لكم رسلا ... من مالك اللواء المجد يستلم
الدين رائده والعدل ساعده ... والعلم عنده مرفوع له العلم

ويقول على لسان منارة الكتبية: عروسة مراكش:

مراكش تزهو على البلدان ... ببهائها وجمالها الفتان
هي بهجة للناظرين وإنها ... أرض السرور وبقعة السلوان
بسطت لسكان الجنوب رداءها ... كرما وآوتهم بفرط جنان
أنا المنارة بنتها البكر التي ... صالت بشهرتها على الأقران
مثلت بالحمراء ما شاده ... في أرض أندلس بنو مروان
وبلغت أسباب السماء ولم أقف ... حتى لمست عنانها بعناني
ومؤذني يتلو الآذان كأنه ... طير يغرد فوق غصن البان
مرت سنون عديدة وأنا على ... مر العصور متينة الأركان

ولم يفت شاعرنا أن يحض على تعليم الفتاة المغربية وفسح طرق المعارف أمامها في الوقت الذي وصل فيه الخلاف أشده بين مؤيدي ومعارضي تعليم الفتاة المغربية:

أن تسلني ما أطيب الطيبات — قلت فورا ثقافة السيدات
حبذا نجدة الفتاة فلا يرجى ارتقاء مع انحطاط الفتاة
قدوها للعلم فهي به أولى وأولى المدارس المجديات
وارفعوها إلى العلا فمن العدل تساوي الإخوان والأخوات

مولاي أحمد النور "قيتارة مراكش":

طلع هذا الشاعر من معين مدينة الحمراء، رقيق الوجدان صادق العاطفة، تفيأ ظلال الأدب والشعر وتشبع بروح الموسيقى الشعرية، شب مأخوذا بطبيعة مراكش الفيحاء فغنى بسحرها الأخاذ ونخيلها الوارف وبساتينها الزاهرة وسحر جمالها الطبيعي الفتان فكان يقف أمام الزهور وقفة المتأمل لأشكالها والمستمتع بأريجها، كما كان يعشق أصداء العصافير وتغاريدها. وكثيرا ما كان يخلو بنفسه صحبة عوده يناجي الجمال ويناغي الطيور:

راقني منظر روض مزهر — ظللت أنحاءه سحب الأصيل
فاق حسن الورد في أغصانه — جلنا رقانئ اللون جميل
وشدا الشحرور في إظلاله — فوق غصن كان بالشدو يميل

ولما كان شاعرنا مثال المعلم المخلص في رسالته والقدوة لتلامذته في أعماله وأقواله، خاطب نشأه الذي يربيه بقوله:

يا نخبة النشئ إني ناصح فخذوا — نصحي فإني عليكم مشفق حدب
هيا ابتنوا من جديد صرح مجدكم — اما ترونه عاف رسمه خرب
إن الحياء من الإيمان شعبته — وهو الجمال جمال المرء والحسب

ولم يبق شاعرنا بمعزل عن هموم الأمة العربية التي تفشى فيها الجهل فتحسر عليها قائلا مسجلا مأساتها:

أمة العرب وما أدراك ما	أمة العرب الأولى قادوا الأمم
وأقر الدهر في دولتهم	إنها أعلى مثال للعظم
في الفتوحات وفي نشر الهدى	في إباء الضيم في العز الأشم
قد سطا الجهل على أبنائهم	ودهاهم منه بالخطب الأهم
وإذا الجهل فشا في معشر	خر ركن المجد فيهم وانهدم

فحض أهل وطنه على طلب العلم والكتابة ونشر العلم والمعرفة وتسخير أقلامهم لتنوير الأفكار وهداية العقول في قصيدة "انبثاق الفجر على البحر":

فأدبوا يا إخوتي لا تبرموا	فقبيح في الميادين البرم
فعسى أن يكشف الله بكم	كرب المغرب الأقصى عن أمم
واجعلوا أقلامكم طيعة	فهي كالأسياف في كشف الغمم
أدوات العلم والآداب في	كل جيل وينابيع الحكم
سنة العلام فينا قلما	علم الإنسان إلا بالقلم
ليس في المغرب إلا نفر	لهم في الصالحات المغتنم
عرفوا العلم وما ينتجه	فهو في رأيهم الأمر الأهم

وعلى فتوته ما برح شاعرنا يمدح العلم وأهله في الندوات الثقافية والأدبية المراكشية استنهاضا لهمم المفكرين وإيقاظا للشعور الوطني، وإسهاما في إرساء ركائز نهضة ثقافية عارمة فقال في إرساء ركائز نهضة ثقافية عارمة. فقال في الحفل الأدبي الذي نظمه طلبة جامعة بن يوسف سنة 1934 تكريما لشيخ المحدثين العلامة أبو شعيب بن عبد الرحمان الدكالي الذي تولى قضاء مراكش وألقى دروسا في الحديث بين العشاءين في مسجد المواسين:

أخضعت طوع جهودك الأياما وبرزت تحمي العلم والإسلاما
تنحني على جيش الأضاليل التي كادت يلازم شرها الأقواما
وتكر في الشبهات كرة باسل فتبدد الشبهات والأوهاما
استحوذت حينا على أجيالنا واستحكمت في قطرنااستحكا

ولما أعلن رسميا سنة 1944 عن اعتبار يوم 18 نونبر من كل سنة عيدا للعرش المغربي، سارع الشاعر الشاب إلى الإعراب عن الولاء والوفاء لهذا العرش والجالس عليه في قصيدته الفريدة:" لمعان العقد الفريد على كل جيد":

مجد على قمم العروش وطيد تعنو لباذخه الملوك الصيد
أعلى جدودك مبتناه كما بنت من قبل آباءهم وجدود
يرث الهمام عن الهمام ويقتفي أثر المجيد إلى العلاء مجيد
لم يبرح التاريخ يعلي شأنهم صعدا ويرفع ذكرهم ويشيد

إلى أن يقول:

فليهنئ الملك الفتى بنهوضه بالعلم فتح في القلوب جديد
وليهنئه يوم عيد صعود يوم أعز مشهر مشهود
يجلى ولاء الشعب فيه كما تجلى بلبات النحور عقود

مولاي الطيب المريني دنيا

شاعر ملهم رقيق، نسيبه يفيض إحساسا وشعوره يخرج من قلبه لكي يقع في قلب محبوبته "المتكبرة المتعالية" ـ التي تصدت عنه ـ "ظلما وعنوانا" وتركه يلتوي في عذابه ومحنته:

خطرت تلتهب الفتون فتونا وتسقي من دلها المفتونا
واستباحت من المنيع قلاعا واستذلت من القوي حصونا
ولهت بالقلوب وهي ضعاف وورت بالدلال جرحا دفينا
ومضت تنعش النفوس بمرءاهـ ـا وتحيي سرا لديها مصونا

كل حين عن سحرها في لهيب | فعذاب ففتنة ليس تهدا
لست أدري ماذا أراها وإني | لفخور بأن أرى لها عهدا

ثم تصدت وللصدود عذاب | وتولت كمن يريد غريما
ليتها تدرك الحقيقة حتى | تهتدي أو تصيب قلبا رحيما
أي ذنب أتيته في هواها | فتقاضيني في هواي صدودا
ما جزاء المحب في شرعة | الحب بأن يموت كنودا

وما أن يطرق شاعرنا فن المديح حتى يتفجر مديحه بالمشاعر الفياضة والقول الصادق الذي لا يشوبه رياء:

يقول من قصيدة في تهنئة جلالة الملك الحسن الثاني بالعيد:

"هنيئا لك العيد الذي أنت عيده" | فقد زانه منك الرجاحة والفكر
نظرت على بعد فحققت جاهدا | عظائم ما كانت لغيرك تفتر
على كل نهج من أياديك ثروة | محقت بها الداء الذي ظل يجتر
ولولا جهاد خضته ببسالة | لرد ذوي الأطماع يدفعك الثأر
وسعيك مبذول ورأيك ناصر | وجيشك في الأحداث عدته الصبر
لما رضيت منك العزائم بالذي | تحقق وهو العسر أعقبه اليسر
كذلك وعد الله للصادق الذي | إذا اشتد أمر جاء من بعده أمر

ويقول من قصيدته التي أنشدها بمناسبة تكريم أستاذنا عباس الجراري منوها برسالته العلمية في أوساط الأدباء والشعراء والباحثين:

أعليت شأن الأديب | فلك الثنا منه رطيب
أحييت عهدا للبحوث | وكان جدبا لا صبيب
عالجت رغبة باحث | بالصبر منك له دؤوب

ليت صوت ندائه ... في غيرة الحر اللبيب
كرمت رفقة شاعر ... عاش المعنى كالغريب
أدركت محنة شاعر ... طافت بساحته الكروب
عاش المعذب شاديا ... أو واصفا أو في نحيب
فغمرته عطفا به ... يختال كالقدر الرهيب

مولاي إبراهيم الحاري: "ابن مراكش البار" وأبرز وجوهها الأدبية وأعظم مكافحيها في حقل التعليم والتربية، الغيور على دينه وملته، كان رمزا للعطاء الشعري الذي لا ينضب معينه، وللإيمان القوي الذي لا يخمد لهيبه، وللكرم الحاتمي الذي لا ينقطع سيله

أنا رمز الفداء أنا علي ... جليل القدر مقدام أبي
أضحي بالحياة لنشر ديني ... وأصمد لا يزعزعني القوي

تغنى ما وسعه الغناء ومن أعماقه بكل ما في مدينته الحمراء من روعة وجمال، تغنى بأفراحها وأتراحها، بمؤتمراتها وندواتها في قصائد "تتأجج نارا وهياما":

مراكش الحمراء مهد حضارة ... وهي الحبيبة كلها إغراء
هي متعة للناظرين تحفها ... من كل صوب روضة غناء

مراكش الحمراء عا ... دت للصدارة من جديد
هي للأباة الصامدين ... ن منارة المجد التليد
واليوم مجد طارف ... يبني لإنجاز الوعد
وكأنما التأريخ عا ... د وليس عجبا أن يعود

جنت على شاعرنا الحياة فحمل قلبه الكبير كثيرا من المعاناة، فيطلقها صرخة تفجر حزنا وأسى ونحيبا:

تعال أخي فالهم ضاق به صدري	تعال فإني قد غلبت على أمري
تبرمت من دهر يسدد سهمه	فيقسو وقلب الدهر أقسى من الصخر
تعال فهذا الدهر شمر ساعدا	ليقذف بالأحرار في لجة البحر
تنكر للإبداع فانحاز أهله	إليه فيا ويح الأديب من الدهر
شقاء وحرمان وبؤس ومحنة	تجرعه كأسا من الحنظل المر
فذا الشاعر الموهوب يبدع قوله	يعانق هم الشعب في أزمة الفقر
وعاش أديب القوم في غمرة الأسى	إذا نشر الإبداع قيد إلى الخسر

ويلجأ "الشاعر الموهوب" و "أديب القوم" لمنتدى الشعر "ونادي القريض" ليبيد همومه ويروح عن نفسه الشقية، ويتسلى بقول الشعر، ويرتوي من منهله الفياض حتى يفرج الله كربته، ويبدل همه فرحا وسرورا:

تعال فهذا القلب أنهكه النوى	وحن إلى لقياك في منتدى الشعر
تعال إلى نادي القريض لنرتوي	من المنهل الفياض باليمن والبشر
تعال فهذا زرياب يحمل عوده	يبيد هموما من أنامله العشر
يحرك أوتار القلوب إذا غدا	يردد ألحانا يهيم بها فكري
فما الشعر إلا نغمة تدرأ الأسى	وتزرع نشوى كالنسيم إذا يسري
تعال فساعات المسرة ها هنا	تعد و رب الناس من زهرة العمر

ظل شاعرنا طيلة حياته القصيرة مدافعا أمينا عن الشعر العمودي المقفى، لا يبغي به بديلا، فدافع عنه في المحافل الأدبية والندوات الشعرية لا يخاف في دفاعه لومه لائم أو ضربة لازب:

أم تعد نشوتي بشعر تطول	حين غابت عن القصيد الفحول
كثر العابثون في فن القول	واستباحوا ما لم تبحه الأصول

كل شــعــر يجــفــو الخليل ســراب — من الزيغ أن يجــافي الخلـيــــل
كل شــعــر خــلا من النغــو الحلــو — هـجين مــهلهل مملــــــــــــول

فما هو الشعر في نظر شاعرنا؟

إنما الشـعـر مـتـعـة وغنـــــــــــاء — ونســيم بين المروج علــيـــــــل
هو مــسك يضــوع في روضــة الفكر — ونادي به العناء يــــــــــــزول
هو كـالطود صــامــد في شــمـــــوخ — لم تعـــد عنده الخطوب تهــــول

ثم يوجه نداء حارا لأصدقاء "الخليل":

أصــدقــاء الخليل لا تسـتكينــــوا — لا تهــونوا فــالدرب وعــر طويــــل
وأعـيـدوا إلى الأصــالة مـجــــــدا — واصـمـدوا فــالصــراع سـوف يطـول

فأنشأ شاعرنا مع الأديب أحمد شرف الدين منبر "منتدى الشعر" تتعالى منه الأصوات منادية بنداء امرئ القيس والمتنبي وابن زيدون وأحمد شوقي" وينطلق منه الشعر العمودي المقفى في شمم وإباء.

ويتبوأ شاعرنا هذا المنبر ويرسل منه تحية إلى طفل الحجارة:

أطفل الحــجــارة يا من غـــــــدا — مــنــارا يـنـيـر دروب الفــــــــدا
ويا من بدا باتفــاضــتــــــــــه — جـسـورا يثـيـر جيـوش العـــــــدا
تجلدت وحــــــدك للنـائيـــــات — ومــا للعــــــدو رفـــــعت اليــــدا
لئن قـعـد القـوم واسـتـرهـبــــوا — فطفل الحـجـارة لن يقـعـــــــــدا
إذا حـــقق الطفل غــايتــــــــه — يهـون على الطفل مــا وجـــــــدا

وظل شـاعرنا يصارع داء عضـالا نخـر منه جسـمـه وأدمى قلبـه ويئس من الإبلال منه، فيرسلها آهات تبعث على الشفقة والحنان والرثاء:

أتيت فـرنسـا مـتـحـســـــــــــرا — وفي ســرطان الحلق ينهش كـالوغـد
أعــيش وحــيـدا أشــتـكي ألم النوى — أحن إلى الحــمــراء في وطن المجـد
كـتـبت أخي شـعـرا يفـيض توجـهـا — مــلأت به وقـتـي وأسلوبه وحـــــدي

قـــد عــــاش خلك في ضـــيم يروعــه ما ضـاق درعـا به يومـا ولا ضـجـرا
مـــا حـــيلتي وقـــضـــاء الله طوقنـــي وليس لي من ســلاح يصــرف القـدرا
الضـــــغط مـــــرتفع يرمي إلى شلل يشق جسـمي إذا ما هاج فانفجـرا
أكـــــاد أجـــــزم أن الموت راودنـــــي وأن من يقـبض الأرواح قـد حـضـرا

وقد أسعدني الحظ أن زرت مرتين شاعرنا المعطاء المدرار في بيته المتواضع وهو على فراش المرض وأهديت له في المرة الأولى نسخة من الكتاب الذي أنجزته عن "محمد الخامس دراسات وشهادات"، وقد ضمنته قصيدة الشاعر محمد ابن ابراهيم شاعر الحمراء في مدح سيدنا محمد الخامس رحمه الله عند تدشينه "لسد النفيس". فسر "برد الاعتبار" إلى شاعرنا الفحل و "دندن" بهذه الأبيات الشعرية التي أتحفني بها قائلا:

كـتـاب قـد أتـى يخـتـال حـسنـــــــا كـمـا يأتي النـسـيـم من الـــورود
يخلد للإمـــام الشـــهم ذكـــــــرى سـجل بالمقـالة والقـصـيـــــــد
بتـوقـيع الفـحـول ذوي المزايـــــا عـبـاقـرة ذوي الفكر الرشـيـــــد
شـــهـــادتهم وسـام فـوق صـــــدر فطوبى للوفي من الشـــهـــــود
وصـــدق القـــول تـاج فـــوق هـــــام يشع بريقـه طول العـهـــــود
فـأحـيـيت شـاعـر الحـمـراء مـضـيفـا وثيـقـتـه إلى تلك العـقـــــود
وفـاء للحـقـيـقـة واحـتـرامـــــا لأهـل الفـضـل والرأي السـديـــد
نفـضـت على شــهـادته غـبـــــارا ومـــا ســايرت أحـلام الجـحـــود
ســيـبـقى الطـود بعـد القـصـف طودا على رغم الزوابع والرعــــود
وذكـرك شـاعـر الحـمـراء يوحـــــي بأن له مـقـامـا في الخلــــود
إزاء مـــحـــمـــد ملك السـجـايـــا بجـانب جـده خـيـر الوجـــــود

إلى أن يقول مستبشرا بإزاحة الستار عن قصيد عانى من الجفاء والجحود:

أعبد الحق قد ألهمت فكري   وهيأت البواعث للنشيد
ذكرت الشعر والإبداع لما   تناسى أهلنا دور القصيد
فبات الشعر يشكو من جفاء   وعانى في البلاد من الصدود
وجئت تنفس الكربات عنه   وتكسر - رأفة - قيد الحديد

وفي زيارتي له للمرة الثانية - كانت هي آخر زيارة قبل وفاته رحمه الله - وكان قد علم بإحرازي على الدكتوراه في الأدب بعد تقديم أطروحتي عن "شعر الجهاد في الأدب المغربي" تحت إشراف أستاذنا الدكتور عباس الجراري أنشد قصيدة نظمها بمناسبة "خروجي من معركة الجهاد الأدبي منتصرا" بعدما طلق الشعر مدة من الزمن لما أصابه من اليأس القاتل، فوجد فيها ملاذا وحنينا، مطلعها:

الشعر عاد فعدت للإنشاد   أنا والقريض هنا على ميعاد

إلى أن يقول:

أدب الجهاد كزهرة فواحة   في ربوة الشعراء والنقاد
أنت الذي هذبته وصقلته   بمهارة وعقيدة وجهاد
وسبرت له أغوار له بتجلد   في الجمع والتنسيق والإعداد
وإذا به يبدو كبحر زاخر   بلآلئ ونفائس وقلاد
وتخاله بين البحوث حديقةفاهنأ   تغري بروعة حسنها المعتاد
بفوزك واقبلن تحيتي   شعرا يسجل من دماء فؤادي

وبعد، هذه باقة فواحة من الشعر المراكشي البديع ينعم أصحابها في دار النعيم أهديها لأستاذنا الدكتور عباس الجراري - العميد الأديب المفكر - في ذكرى ميلاده الستين. أمد الله في عمره وجازاه على ما قدم وأخر خدمة للفكر المغربي الأصيل.

المراجع:

أحمد الشرقاوي إقبال : شاعر الحمراء في الغربال

الخلاصة أحمد : شاعر الحمراء في تاريخ الأدب المعاصر

الطيب المريني دنيا ـ أحمد الشرقاوي إقبال : مختارات من ديوان شاعر الحمراء

عبد الكريم غلاب : عالم شاعر الحمراء

أحمد مفتكر : من إشعار شاعر الجنوب أحمد بوستة

أحمد مفتكر : من شعر أحمد النور المراكشي

أحمد مفتكر : مراكش في الشعر العربي

أحمد مفتكر : من أدب مراكش مولاي الصديق العلوي (مقال)

أحمد مفتكر : من أرشيف أعراس مراكش الأدبية:
وقائع أول حفل تكريمي لشاعر الحمراء (مقال)

أبو عدنان إسماعيل : أبو بكر الجرموني شاعر مغربي غاب في صمت (مقال)

أبو عدنان إسماعيل : الحاري مولاي إبراهيم = شاعر المنتدى (مقال)

أحمد الدباغ : شاعر الحمراء في الجماعة (مقال)

عبد الكريم غلاب : الشاعر الذي رحل، عبد القادر حسن (مقال)

مجلة "منتدى الشعر" : (أعداد مختلفة)

دواوين الشعراء : (المخطوطة والمحفوظة بالخزانات الخاصة).

* * *

حركية السياق الموضوعاتي في القصة المغربية

الدكتور ابراهيم المزدلي(*)

المدخل الأول : من الذات المعجبة

هذه محاولة للتعامل مع نص قصصي مغربي معاصر، للأستاذ أحمد بوزفور، عنوانه : المؤامرة[1]؛ وقد كان إعجابي بهذا النص إعجابا خاصا، يميزه من كثير من أعمال هذا المبدع. فالمنطلق ذاتي، قد لا يهم إلا فردا واحدا من قراء المساهمة المغربية، في تجربة القصة العربية المعاصرة، وقد يشترك فيه آخرون. وهو أمر يكشف أن الوسائل الإجرائية، التي سأوظفها، لتحليل جوانب في هذا النص، إذا تميزت ببعض التقنيات العلمية أو الرياضية، في مراحل من هذا البحث، بما يطرحه ذلك من فرص الائتلاف، أو الاختلاف، مع القراء، قليلهم من كثيرهم، أو كلهم الشامل لبعضهم؛ فإن ذلك لا يلغي أبدا واقع التواصل مع الكاتب، والذي يخضع لحالات، ترتفع فيها حرارة الانفعال بالنص، في محرار التذوق، وهي تقتضي إحساسا جماليا خاصا بالإبداع، تختلف صنوفه وألوانه، باختلاف القراءات المتعددة المستويات، والتي تنقب كلها عن التلاحم النفسي، في رحلة الوصال الجمالي، والانتهاء إلى مرفإ اللذة الروحية، والاقتناع العقلي، وتحدد

(*) أستاذ جامعي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط.

نسبتهما الرسالة الفنية والإنسانية، التي ترسلها القصة. وإمكانات اللقاء بين المرسل والمتلقي. وقد كان بيني وبين هذا العمل فرص شتى للتواصل الصادق، والنشوة المتفتقة باقة ياسمين بين الأضلاع؛ وهذه الأحاسيس لن تدمرها الوسائط الإجرائية، التي أنبش بها عن مواطن الصراع الدائم، وهو يسحق الإنسان العربي، على الأرض العربية، إذا تجرأ ليعيش، وفي عينيه شيء قليل من الكرامة.

المدخل الثاني : إلى الحدود المنهجية

كانت غايتي من هذا العمل، هي معرفة أهم الموضوعات المسيطرة، في هذه القصة، ورسم خط المدار، الذي تتحرك فيه، وتوضيح العلائق الواصلة بينها، وللوصول إلى هذا الهدف، كان علي أن أضع مراحل كبرى وكلية، تتوالد في رحمها مراحل صغرى وجزئية؛ تحترم كلها خط البحث المرسوم، وتصل به إلى النتائج المتوخاة، وقد تحددت الطريق في المعالم التالية:

1 ـ المَعْلَمُ الإحصائي :

وهو الوسيلة العلمية القادرة على منح النص الأدبي لسانا آخر، يفصح بلغة رياضية عن مكنوناته، ويسقط كثيرا من الحجب الكثيفة عن أسراره، ويرحل به إلى جزيرة البوح العاري المكشوف. وهذه العملية تهتم بالمعمار الخارجي للعمل الفني، وتحصي الوحدات المعجمية التي تعامل معها الكاتب، وتتساوى هذه الوحدات، فليس لإحداها الفضل على الآخر، لأن كل واحدة تساوي القيمة العددية : 1، ولا يعطيها قوة التميز، إلا هيمنتها داخل النص، عن طريق الظهور المتكرر، الذي يغني قوتها التواترية في جدول الظهورات.

ويقتضي العمل الإحصائي تفكيك النص إلى جزيئاته الأصل، أو مواده الأولى التي أقامت معماره الخارجي الظاهر، وأعطته صفته الشكلية الخاصة به، وتقشت

على أنامله بصماته، وهذه مرحلة أولى، لابد منها، لتصنيف عددي دقيق لمكونات العمل الأدبي، لأن التحليل ونتائجه، سيعتمدان على هذه العملية الأولى، ولذلك لابد من الحرص على انجازها، بطريقة صحيحة، لا يتسرب إليها الخطأ، لأن الأخطاء الصغيرة أو الكبيرة، تلزم الباحث بإعادة العمليات الإحصائية، وتصحيح الجموع، وتغيير الاستنتاجات الأولية، التي توحي بها.

2 ـ المَعْلَم الموضوعاتي :

ويشير إلى مرحلة استخراج الموضوعات الأساس، التي تنفث في جسم النص الحياة، وتبني له وجودا فنيا، وهي تتوزع في مفاصله وأجزائه، وتنتشر في زواياه وأركانه؛ وهو عمل لا يخضع لاختيارفردي منعزل، أو انتقاء جماعي مفتوح؛ ولكنه فرصة للاستماع إلى النص، وجمع مقترحاته في عمليات متعاقبة، تنتهي إلي تحديد أهم الموضوعات، في هذا النص أو ذاك، ومعرفة طبيعة الهيمنة فيه، ونوعية العلاقة الأعلى أو الأدنى، التي تبينها التراتبية العامة، الخاضعة للقدرة التواترية داخل فضاء النص، وهو أمر يستند إلى العملية الإحصائية الأولى، التي تقدم النتائج الرقمية الكاملة، تختصر النص في معطيات عددية شاملة؛ وهو فعل يعين الموضوعات الموجودة في العمل الفني، ويبين قوتها عن طريق قدرتها التواترية، التي تضعها في مكانها المناسب، من التراتبية العامة للموضوعات المتحركة في فضاء النص.

3 ـ المعْلَم السياقي :

وهو مرحلة تحليل مواقع الوحدات الأساس، التي تصنع الموضوعات، باستعمال آلية تكشف عن طبيعة هذه المواقع في الخطاب، وقدرتها أو ضعفها،

داخل سياقها الخاص أولا، والمحدد بعلامتين دقيقتين في النص النثري، هما النقطتان اللتان تحصران الفضاء الذي تتحرك فيه الوحدة المحللة، مع مجموعة من الوحدات المجاورة لها، في الاتجاهين السابق واللاحق، ويكشف السياق الخاص، الذي تمتلكه الوحدة في علاقتها بالسياق العام، والذي يضعه النص كله؛ ولذلك فإن التحليل الجزئي لسياق الوحدة، يقود حتما إلى تحليل جانب من البنية العامة للنص.

يعتمد التحليل السياقي على مواقع الوحدات المركز، وهو لا يستند إلى أي اختيار، فالنص هو الذي يقترح المكونات المعجمية المتراكمة أكثر من غيرها، وتقيم معمار الموضوع المركز مثل : الزمان، أو المكان، أو الموت، أو الإنسان، ولذلك تغيب حالات التحيز لوحدات دون أخرى، لأن العملية محكومة بتفوق عددي دال على حالات تفوق أخرى، أو تميز، أو أولوية، قد يبرز بعضها في النص، ويطفو على سطحه، ويظل أكثرها دفينا في العمق، ويحتاج إلى رحلة استكشاف؛ ويحاول هذا التحليل أن يكون جزءا من حفريات عديدة متشابكة، متوازية أو متقاطعة، يلهث جميعها ليشد خيطا من خيوط العمل الفني، هذا النسيج العجيب، الشبيه بفعل سحري خارق، يبهر الناس، ويمسك أنفاسهم بأصابع من حرير.

في حضرة النص

لقد كنت أومن دائما بأن النص الشعري أو النثري، هو الشيخ العارف، والمعلم الأكبر، وينبغي أن نستعد للقائه أحسن استعداد، ونجلس إليه جلسة الطالب المتواضع،النشوان بموقع المتعلم، من النص العالم، المتلفع بردائه الأصفر العتيق، الراحل في عمق الزمان، بشراع ورق، يمخر البر والبحر، ويقدم تجربة

الأجيال والقرون مختزلة في صفحات، بعضها ماس مجلو لماع، وبعضها تبر كالتراب، يناجي أنامل صانع ماهر، يكشف عن مفاتنه البديعة، وغيرها حب حارق لم تنطفئ جذوته، يحلم بقلب عاشق، ينفخ في الجمر تحت الرماد، ويبحث عن نبضه في الهبة الملفوفة قرطاسا، المغموسة في دموع الحبر.

ونص «المؤامرة» خيط ضوء، في برق لامع، في سماء النص العربي العريضة، وجزء من التجربة المغربية، الممتدة أفقا، يتسع مداه ويرحب، وعملنا مناجاة محب، ومراودة وَلِه، يغويه تأمل بعض الخبايا، في جرة بوزفور، التي تخفي كثيرا من اليواقيت الحسان.

مقاربة إحصائية :

في المرحلة الأولى للعملية الإحصائية، استجاب النص للمؤشر الرياضي (+) لجمع الوحدات التي تعامل معها القاص، وهو عمل يقتضي في رأيي الإحاطة الشاملة، بكل المواد التي انشأ بها الفنان معماره، وتنفي الانتقائية التي اعتمدها بعض الباحثين الذين اختاروا إحصاء الأفعال وحدها، أو الصفات، أو الوحدات التي تنشئ حقلا من الحقول المعرفية في النص.

تعاملت بعد ذلك مع المؤشر (-) لمعرفة الفروق بين الوحدات، وذلك بعد ترتيبها ترتيبا تنازليا، وأخيرا استخرجت النسب المئوية العامة لهذه الوحدات، باعتماد معادلة ذات مجهول واحد، من الدرجة الأولى، لتظهر بجلاء قوة كل منها، ويبين الجدول التالي وحدات التركيب، بظهورها وفروقها ونسبها ورتبها :

الوحدة	التواتر	الفرق الظهوري	ن.ع.[1]	الرتبة
الحرف	343		35,25	1
الإسم	322	21	33,09	2
الفعل	159	163	16,34	3
الضمير	111	48	11,41	4
الظرف	38	73	3,90	5
المجموع	973	305	99,99	

(1) ن. ع = النسبة المئوية العامة.

في تأمل الجدول :

تتحرك في خانات الجدول السابق مؤشرات عددية، تثير الانتباه، وتستدعي التأمل :

- ظهر الحرف في بداية التراتبية التواترية، المعتمدة على الهيمنة الظهورية، لهذه الوحدة، وانتشارها في الفضاء المكاني، الذي يبسطه النص، ويصبح بذلك شأن الربط والوصل والعطف، والعمليات التي قد تبدو ثانوية، عند البعض، ذات دور مركزي، في فعل القص، وتنميق الحكي، وزخرفة معمار السرد.
- يقع الإسم في الرتبة الثانية، وهو يسيطر مع وحدة الحرف على النص، بنسبة تبلغ : 68.34 ٪، مما يجعل الوحدتين تتمركزان في كل جزء من مساحة فضاء القص، التي اشتغل فيها الفنان.
- يتعامل النص مع وحدة الفصل، بقوة ظهورية متوسطة، تبلغ تسعا وخمسين وحدة، تعمل جاهدة للحفاظ على الإيقاع المتوازن، في حركية منتظمة عامة،

يغلب عليها نظريا واقع الرتابة والهدوء، الذي يتيحه توجيه الإسم، كمشرف أعلى، يجعل الحرف في خدمته، على الرغم من قوته العددية، تسربه إلى ثنايا النص كلها.

ـ ينحدر الضمير إلى النسبة المئوية العامة : 11.41، بظهور عددي يساوي : 111، وترتفع حصة ضمائر الغائب إلى : 84 ضميرا، بنسبة خاصة مرتفعة جدا تبلغ : 75.67 ٪، في حين لا تتعلق بقية الضمائر بمتكلم أو بمخاطب، ويختفي بذلك اتجاه الخطاب، الذي يمضي بشكل مباشر إلى المتلقي، وتنعدم ضمائر المتكلم كمنطلق للخطاب، وينصب الاهتمام الكامل على الموضوع المركز، الذي سيظهر التحليل أنه يتعلق بطفل، هو البطل النمطي لهذه القصة.

ـ نلاحظ تأخر الظرف، الذي لا يتعدى ظهوره في النص القوة : 38 بنسبة : 3.90، وبما أننا سنحلل الموضوعات الأساس في النص، فإن دور الظرف، سيكون مهما، لأنه سيغني القوة الظهورية لمقولتين كبريين هما : المكان، والزمان، لأن ظروف الزمان، ستضاف إلى الوحدات الإسمية الدالة علي المسافات الزمنية المختلفة، التي نشأ فيها الحدث وترعرع : وظروف المكان، ستقوي الفضاء المكاني، لحركة الأشخاص. لقد جال نص « المؤامرة» في المعجم العربي، واختار منطقة الحرف والإسم أولا، ثم الفعل والضمير، وأخيرا الظرف، بكثافة عددية متقاربة بين الحرف والإسم، ومتباعدة بين باقي المكونات المعجمية، وهي مؤشرات أولية، دالة علي خصوصيات عامة للنص، يفيد في تجليتها، التحليل الأفقي، لأهم الموضوعات.

البنية الموضوعاتية

يعتمد التقاط الموضوعات المركز من النص، على القوة الظهورية للوحدات، التي تنشئ الموضوع، ويتم ذلك باستخراج الوحدات التي تدور في مدار موضوع واحد، وقد اقترحت التعامل مع ثلاثة أبعاد، تعمل على لم شتات الموضوع، من النص، وما انتشر منه، في المواقع المكانية، التي تحرك فيها، وكانت مجالا لنشاطه، في خلق حرارة الخطاب، وهذه الأبعاد هي :

1 ـ **البعد الأول** : وهو المقولة الأساس، تحدد موضوعا من الموضوعات، وتصنع مركزا من مراكز النص، وتحفر بؤرة من بؤره، مثل : الزمان، والمكان، والحياة، والموت... إلخ وتنشأ من اشتقاق مادة، وتعتمد عليه.

2 ـ **البعد الثاني** : وهو الوحدة الدالة على البعد الأول، بكل حمولاته واتجاهاته، ومقاساته، وظلاله؛ ولكنها تظهر برسمية مختلفة، فالانسان بعد أول، والآدمي أو البشر بعد ثان.

3 ـ **البعد الثالث** : ويجمع الوحدات التي تحيل على الإنسان مثلا، في عمومياته، وخصوصياته، كلياته وجزئياته، وأحيانا جزئيات جزيئاته.

وباعتماد هذه الأبعاد، في قصة «المؤامرة»، تبين أن الموضوعات صاحبة السيادة في النص أربعة، وقد اختلفت هيمنتها علي النص، باختلاف قدراتها التواترية، التي تتيح لها، أن تتوزع في أركان وزواياه أفقيا وعموديا، مما يجعل بعضها يغطي مساحات واسعة، وينكمش البعض في مساحات ضيقة؛ وترتبط هذه الفضاءات المكانية بقوة الموضوع، ونفوذه، وتوجيهه للنص، بشكل عام، وتسخيره لبقية الموضوعات، لتعمل في خدمته.

إن اتساع الفضاء وتفتحه، تقابله قوة الموضوع وسلطته، وهذه العوامل كلها ترسم ملامح المتبوع، وتنسق قسماته وتميزها، أما ضيق الفضاء، فيشير إلى الضعف والضمور داخل النص، والتأخر الموقعي، وهي عناصر تصنع خصوصيات التابع.

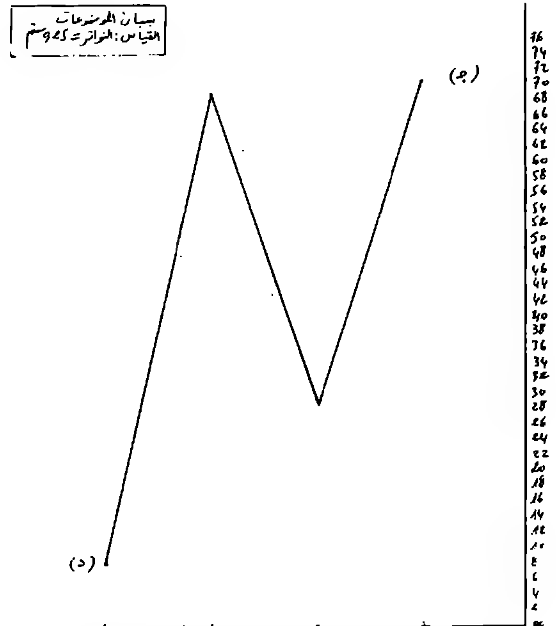
ويمكن تجسيد هذه اللمحات تسجيداً عدديا، في الجدول التالي :

الموضوع	التواتر	الفرق الظهوري	ن.ع.	الرتبة
الإنسان	343		35,25	1
المكان	322	21	33,09	2
الزمان	159	163	16,34	3
الموت	111	48	11,41	4
المجموع	973	305	99,99	

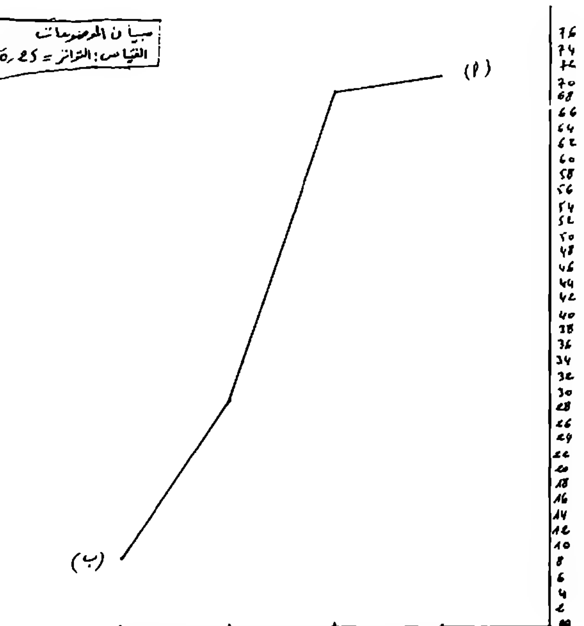
بتأمل المعطيات الواردة في الجدول، يمكن استخلاص الملحوظات التالية :

1ـ يظهر موضوع الإنسان، في مقدمة الجدول، بقوة تواترية، تصنعها إحدى وسبعون وحدة، موزعة في فضاء النص المحدود، بشكل جعلها تستقر في كل أعضائه ومفاصله، وتظهر أكثر من أية وحدة تركيب من الوحدات، التي تعامل معها الكاتب؛ وهو دليل على اهتمامه بالإنسان، وإحساسه بهمومه، وأرقه لمشاكله أولا، فهو همه البؤرة، وحزنه الأكبر.

2 ـ يقترب المكان من الإنسان، وتتضاءل المسافة العددية بينهما، فلا تتجاوز درجتين، مما يجعل العلاقة بينهما علاقة وطيدة، في السيطرة على النص، فقوة



(هـ) ← (د) منحنى معجمي (يخضع للتراتبية المعجمية)



(أ) ← (ب) منحنى تواتري (يراعي القفة الظهورية).

المكان كمقولة كبرى ومركزية ظاهرة، وسيطرتها واضحة، فهي قادرة على مزاحمة الإنسان، في المساحة الفنية التي يتحرك عليها النص، وهو أمر يجعل فرص الالتقاء متاحة، وأفق الاتصال مفتوحا، وربما أصبح فضاء النص ساحة للتصادم، والعراك والتطاحن.

3 ـ يسجل الفرق الظهوري بين الزمان والمكان، أكبر فرق بين موضوعين متتابعين، فهو يصل إلى القوة : 40، وقد يكون ذلك مؤشرا إلى أن هيمنة الزمان تنحسر عن فضاء النص، وتقل عن الموضوعين الأولين، وتضعف قدرته على توجيه النص كقوة مركز؛ ولكنها من الممكن أن تتآزر مع موضوع سابق، أوتنشئ معه علاقة تناقض سلبي، أو إيجابي، على الرغم من صلة التجاور العددية، وإن كان على تباعد بيِّن.

4 ـ يقع الموت في الرتبة الرابعة، ويسجل أكبر فرق عددي، بين الموضوعات الأساس، فقد بلغ هذا الفرق اثنتين وستين وحدة، وهي القوة التي تبعده عن الموضوع الأول، وتثير السؤال حول العلاقة، بين هذين الموضوعين، وماذا يجمع أو يفرق بينهما، فالأول يوجد في أعلى الجدولة، ويقع الثاني في أسفلها ؟ وهل يصنع الموضوعان الآخران معبرا، يتحرك عليه الإنسان، في اتجاه الموت انحدارا، والموت صوب الإنسان صُعُدا ؟

تركيب الموضوعات :

تمَّ التركيب الموضوعاتي، في قصة «المؤامرة»، بالاعتماد على وحدات، تجمع كلها في خانة البعد الثالث، فقد غاب من الموضوعات الأربعة، المكونة للحمة الداخلية للنص. البعدان الأول والثاني، فلم يظهر في موضوع الإنسان أية وحدة

من مـادة (أنس) واشـتـقـاقـاتها، وغـاب البـعـد الثـاني، فلم نجـد وحـدة دالـة على الإنسـان، بكل أبعـاده، ومسـافاته، مـثل : بشـر، وآدمي. وتعـامل النص مع وحدات أخرى، تحيل على الإنسان، في مسافة من مسافاته الزمانية، مثل : الطفل، أو في مجال أسري، مثل : الأب، والعمة، والابن، أو التحديد الجنسي، الذي ينفي نصف المكون الإنساني، مثل : المرأة، النساء.

وظـهـر الجـزء الآدمي، المحيل على الكل : اليـد، والرجل، واللسـان، والبـصـر، والأذن، والخد. وتواترت الصفة التي تعود على موصـوف إنسان، وهـي بذلك تحيل عليه، وتغني الوحدات التي تقيم موضوعه، مثل : الصغير، وراكضا، وخوّافا..

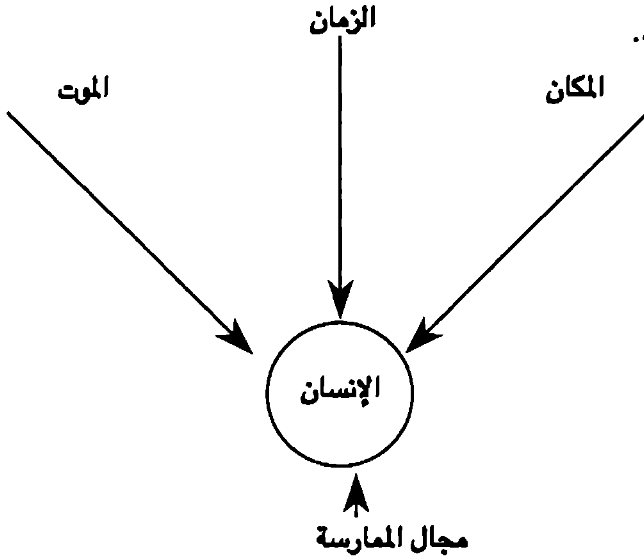
وتراكـمت وحـدات مـوضـوع المكان أيضـا، فـي خـانة البـعـد الثـالث، وحـجب البعدان الأولان، وظهرت وحدات، تبسط فضاءات مكانية، خاضـعة لتصنيف واسع، أو ضـيق، ولكنهـا لا تشـمل المكان كله، مـثل : الطريق، والحـقـول، والدار، والوادي، والساحة.

أما موضوع الزمان، فقد اكتفى بأربع عشرة وحدة اسمية، دالة على مسافات زمنية مختلفة، كالنـهار، والليل، والمغيب، والصبـاح.. وأضيفت إليها ظـروف الزمان الملتـحـمـة بهذا الموضـوع التـحـامـا كليـا، وهذه الوحـدات جـمـيـعـهـا، هـي بعـد ثالث لموضوع الزمان.

وفي مـوضـوع الموت، لم يلجأ الأسـتـاذ بوزفـور إلى المقولة، في بعدها الأول، أو الثـاني، واخـتـار الموت فـي بعـده الثـالث، مـجسـدا فـي الآلة، التي تـصـنـع الموت، وهـي المنجل. وتـواترت سبع مـرات، في مـواقـع مـخـتلفـة من النص، تضـاف إليـهـا صـفـة (الحـاد)، تخص المنجل بقـدرة فائقة القـتل، ويتـأكـد الموت بفـعل يحققه (يبقر)، حين يمزق أحشاء الطفل، في صمت مرعب قاتل.

في التحليل السياقي :

انتـهت العـمليـة الإحـصـائيـة، بـعـد تفكيك النص ومـحـاورته، إلـى تقديم أربعـة مـوضـوعـات، تضـع الإنسـان أحـادية منعـزلة ومنفـردة، في مـواجـهـة ثلاثيـة المكان والزمان والموت.



يلتـحـم المكان والزمـان، باعـتـبـارهـمـا مـتـكـاملتين، لا يتم حـدث في الكون، بدون تحقق فعلي لفضـاءيهما، يتعـززان بالموت، كقوة ضـاربة، تتـحـرك في اتجاه الإنسـان، وبما أن المجال المكاني المتـاح، في مثل هذا البحث، لا يكفي لتـحليل الوحدات التي تبني مـعـمارية هذه الموضوعات، فسـأكتفي بتحليل سياقي للوحدات المركز، تحليلا يعتمد على مواطنها، في سيـاق الخطاب، ومواقـعـهـا في الفضـاء الذي يبسطه لها الكاتب، بتسخير آلية الحركية، وتنظر في علاقة الوحدة المحللة، بمركز الحركة في السياق، وتمتلكه الجملة الفعلية، وتحدد هذه العلاقة بقرب الوحدة، أو بعدها، من هذا المركز، فـحين تكون عنصـرا في الجملة، تعمل بدورها على إيجاد حـركة، في السياق الخـاص بها، ولكن قوتها تختلف، فـهي في موقع الفعل، أو الفاعل، أقوى

من موقع المفعول؛ وإذا كان في الجزء المحلل فعل واحد، فهو يعتمد على حركة أساس واحدة، هي التي تصنع حركيته العامة، لأن الفعل حركة جزئية، في دائرة الحركية الكلية، فإذا اشتمل السياق على عدة أفعال، خلقت فيه حركات عدة، تبلور في النهاية حركيته العامة، ولكن بؤرة الحركية، تبقى في ملك فعل واحد، هو الفعل المركز، أو المحرك الأساس، والمشغل الحراري الأول؛ تدور حوله بقية الأفعال، والحركات التي تولدها، وهي تحاول خدمة الدلالة التي يحملها. وهذه الآلية تبحث في موقعية الوحدات، من حركية الخطاب، وعملها في مده بحرارة، تنتج طاقته ونشاطه، وتبعث الحياة والحيوية في ثناياه.

الوحدات المركز :

أقدم أولا أهم الوحدات، التي تكاثف حضورها وتضافر، في صنع الموضوعات البؤر في هذا النص، على الرغم من أن هذا التحليل، سيقتصر على الوحدات الأساس والمركز، في بناء الموضوعات، وتظهر بحسب قوتها التواترية كالتالي :

1 ـ في موضوع الإنسان، تكررت وحدة الطفل ثماني وثلاثين مرة، بنسبة عامة بلغت : 3.90، ونسبة خاصة بالإنسان تساوي : 53.52٪ وشمل هذا العدد وحدة الطفل، بهذا الرسم، وبصيغة المفرد المعرف، وتواترت أربع مرات، بنسبة خاصة : 10.53٪، وظهرت بصيغة الحجم المعرف (الأطفال) ثلاث مرات، بنسبة 7.89٪، ودلت بقية الوحدات على مجالين اثنين هما : الأعضاء، وظهرت سبع عشرة مرة، بنسبة : 44.74٪، الصفة وبلغ تواترها ثلاث عشرة مرة، بنسبة خاصة تساوي 34.21 وتتعلق هذه النسب بالطفل، وما أحال عليه، وساهمت وحدات أخرى

في موضوع الإنسان، وإبراز ملامحه، وتلميع جوانب من خصوصياته وهي :

- الأب وتواتر عشر مرات
- امرأة وتكررت ثماني مرات.
- العيساوي وتكررت ثلاث مرات.
- أحد لشخص مجهول وظهرت ثلاث مرات
- الأم وتكررت مرتين.

ووظفت وحدات أخرى مرة واحدة وهي : عمة، والنساء، وللا، وصاحب.

وبذلك تبدو السيطرة الواضحة لوحدة الطفل، والوحدات التي تدور في مدارها، بقوة تتجاوز النصف، فقد تحرك الطفل، في المجال المكاني للقصة أكثر مما تحركت الوحدات الأخرى كلها، التي يستند إليها الإنسان في بنيته داخل النص.

2 ـ ووقعت في بداية التراتبية التفصيلية للمكان، الفضاءات التالية :

ـ **الطريق** : وتواترت خمس عشرة مرة، بنسبة خاصة، بلغت : 21.74٪، إحدى عشرة منها برسم الوحدة، وأربع وحدات، وقعت صفات للطريق، والصفة في العملية الإحصائية عندي، تتبع موصوفها، وتلتحم به.

- الوادي : وتكررت خمس مرات، بنسبة 7.25٪
- الدار : وتكررت خمس مرات، بنسبة : 7.25٪

وظهرت فضاءات مكانية أخري بقدرتين وهي : الغابة، والمدينة، والمدرسة، والسفح. ولم تتجاوز البقية تواترا واحدا، مثل : الحقول، والدنيا، والجبل، والساحة، والحافة.

وعرف طرف المكان : وراء سيطرة واضحة، إذ بلغت قدرته تسع درجات، بنسبة خاصة بالمكان قدرها : 13.04٪، وارتفعت هذه النسبة، بالقياس الى الظروف الفاعلة في النص، فبلغت : 39.13٪.

استعمل بعده على تباعد الظرف : أمام، بقوة : 4، ونسبة : 5.80، وأدركت نسبته بين ظروف المكان : 17.39٪.

وظف في القصة بعد ذلك الظرف : تحت ثلاث مرات، بنسبة : 4.53٪ في فضاء المكان، وفوق مرتين، بنسبة مكان قدرها : 2.90٪، وبنسبة ظرف تصل إلى : 8.70٪.

واكتفت الظروف : بين، وحيث، وحول، ونحو، وعند، بظهور واحد.

3 ـ في موضوع الزمان، تعامل الكاتب مع مسافات زمانية مختلفة، وقع في بدايتها الليل، كوحدة مركز، بأربعة ظهورات، ونسبة زمان تساوي : 13.79٪، تتبعها وحدات أخرى هي جزء منها :

ـ الظلام وتواترت ثلاث مرات بنسبة 10.34٪.

ـ المغرب بتواتر واحد ونسبة 3.45.

ـ المغيب بتواتر واحد ونسبة 3.45.

وبلغ مجموع الوحدات، التي تدور في مدار الليل تسع وحدات، بنسبة خاصة بالزمان تساوي : 31.30٪

وبذلك يسيطر الليل على جزء كبير في فضاء الزمان، المتحرك داخل النص؛ واستطاع أن يوجه المسافات الزمنية، في الاتجاه الذي يرغب فيه.

وتعامل النص مع خمسة ظروف زمان، بالقوة التالية :

ـ حين تواتر ست مرات بنسبة ظرف تساوي : 40٪.

ـ بعد تواتر خمس مرات بنسبة ظرف تساوي : 33.33٪

ـ الآن تواتر ثلاث مرات بنسبة ظرف تساوي : 20٪

ـ قبل تواتر مرة واحدة بنسبة ظرف تساوي 6.66٪

وتتجلى غلبة الظرفين، في تحريك موضوع الزمان، في مسافة الراهن والآتي القريب، اللتين يتيحانها له، ليقوم بدوره الدقيق، في الفصل العام، المنسق مع بقية الموضوعات، في الحركية الكبرى للنص.

4 ـ أما الموت، فقد سيطرت فيه وحدة «المنجل»، كبعد ثالث للموت، بقوة تسعة ظهورات، ونسبة مكان تساوي : 13.04، وقد استعملت هذه الوحدة سبع مرات، وظهرت في إحدى صفاتها التي تهيئ للموت فرصة البتر المطلق، وفي الفعل الذي يحقق به المنجل موت الإنسان، فكان دالا عليه، وجزءا منه، لذلك ضممته إلى موضوع الموت، وقد كان الفعل (يبقر) المفردة الوحيدة التي أغنت موضوعا في هذه القصة.

حدود الموضوعات

تجتمع القوى الظهورية لوحدات الموضوعات الأولى وتتلاحم، لتصنع الواجهة التي تحارب الإنسان بعنف، وتحاول بكل قدراتها تدميره، ويصل مجموعها إلي : 107، بنسبة خاصة بالمواضيع البؤر تساوي : 60.11٪، ويقاومها الإنسان بقوة تواترية، لا تجد ما يؤازرها، وتتقوى به، فتحتفظ بالقدرة : 71، وبنسبة 39.89٪

تتحرك الموضوعات في خط مرسوم بدقة، متعاونة في مواجهة الإنسان، وهو في النص طفل صغير، لا قدرة له، ولا حيلة، لتعصف به، وتنظم عملها، بصورة محكمة، لتسدد ضربتها إلى ضحيتها، في اللحظة المناسبة، وسأحاول الكشف عن حركة كل موضوع، وتعاونه مع الموضوعين الآخرين، بالوقوف عند الوحدات الأم، في كل موضوع.

أولا : المكان

يمتد المكان في النص امتدادا متناميا، فهو يبدأ بوحدة جزئية (الطريق)، وينتهي إلى وحدة كلية (الدنيا)، فالنص محاصر بفضاءين، فضاء محدود، وفضاء مفتوح، يتحرك بينهما الطفل، فمنذ البداية ينبسط المكان شاسعا رهيبا، محتويا للإنسان احتواء كليا، ومضيعا له في رحابته، وتظهر بين هذين الفضاءين مساحات مكانية أخرى، ولكن الطريق يبرز فضاء أكبر، يغطي قدرا كبيرا من المساحة الفنية التي يتحرك فوقها النص.

الطريق :

تتواتر هذه الوحدة في النص برسمها إحدى عشرة مرة، بنسبة مئوية مرتفعة خاصة بالمكان؛ وتتيح لها قوتها أن تظهر في مناطق متعددة ومختلفة، في بنية النص.

تظهر الوحدة في بداية الأقصوصة، وتمد أول فضاء مكاني، يتعامل معه الكاتب «الطريق طويل وأبيض بين الأراضي المحصودة»، وهو مكان محدود، ولا نهائي، فالبطل مرغم على أن يقطعه، فلا يوجد سبيل غيره، يقود الطفل إلى بيته، ولكن مسيره سيسعى به إلى نهاية أخرى محتومة، يلعب الطريق بطوله ورهقه

الدور الأكبر، في التعجيل بها، بعد أن تستحيل الرؤية، وتغيب معالم الطريق «بعد قليل لن يرى الطريق أمامه».

إن الطريق تبين بدقة الفضاء المركز، الذي يتصل به الطفل، ويتحرك عليه، ويلتحم به التحاما كاملا، فلا يغادره أبدا، وهو يتفاعل معه تفاعل صبي صغير، يبحث عن مكان مناسب، يلعب فيه، ويجد في ترابه الناعم الطري، ما يرضي حاجته إلى اللهو والمرح، لذلك يحمي الطريق من كل أذى «رأى شوكة على جانب الطريق فأحس بالمنجل في يده»، وربما استجاب هذه الفضاء بطريقته الخاصة، إلى حالة الاندماج من الصغير، فشاركه بمؤشر ماي صامت، لم يكن الطفل يدري القصد منه «الشمس وصلت إلى الأرض، صارت حمراء كالدم، وتراب الطريق بارد الآن»، وبرودة تراب الطريق تعلن عن الزمان الذين تأخر، وتنبه الطفل إلى ضرورة الإسرا ع بالعودة.

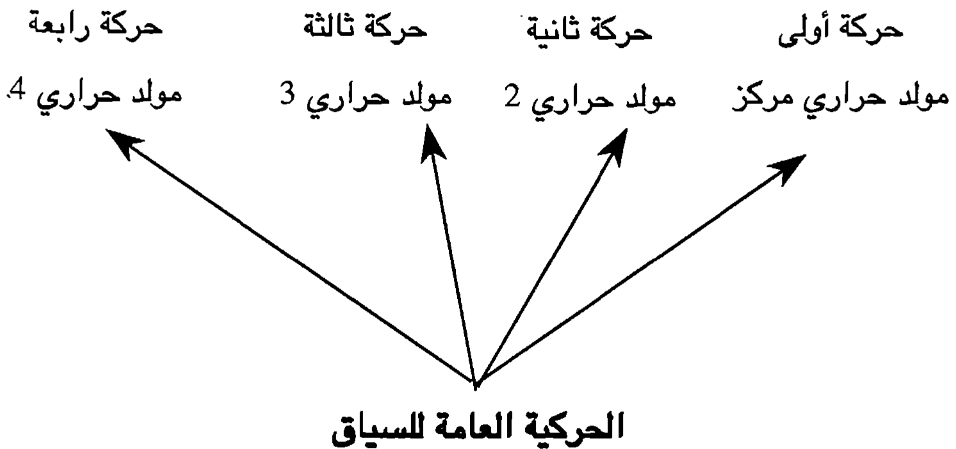
حركية الطريق :

عندما نحدد المواقع التي احتلتها الوحدة، في معمار العمل الفني، نجدها بعيدة عن المواطن الحرارية، والتي تصنع الحركيات العامة في سياقاتها، وهي الجمل الفعلية، فهي لا تظهر فعلا، أي مركزا حراريا في الخطاب، ولا تأتي فاعلا، يحقق الحركة المخزونة في الفصل، ولكن وحدة الطريق ترد مفعولا، يتحمل ما يقع عليه، ويمتد فضاء مكانيا آخر، داخل المكان الفني، لممارسة القدرة الحرارية، وهي تنسق بين الفعل والفاعل، لخلق حركة وتنبسط موضعا لتحقيق الحرارة في السياق، وبذلك تقل مكانتها، لأنها لا تولد الحرارة، ولكنها تكوى بها.

في المرات الثلاث التي ظهرت فيها الوحدة مفعولا به، تكتفي بموقع جزئي، في المنظر العام، أو البانوراما التي تلتقطها عين الطفل «والتفت إلى الوادي الأخضر في السفح البعيد فرأى الأشجار والماء وطريق السيارات والمدرس»؛ أو تحوز موقعا ثانويا، لا تظفر فيه سوى باهتمام ضعيف، لأن الأهمية للمولد الحراري الأول، والمفعول الذي يتصل به مباشرة «فرأى الماعز يملأ الطريق والأطفال يركضون ويصفرون».

إن مركز انتباه الطفل، يسقط على الماعز، وهي الوحدة التي يتحقق بوجودها، وعليها الأثر الحركي، للفعل المركز، في هذا السياق وهو (رأى)، وهو صاحب تأثير كبير على باقي المولدات الحرارية، التي تتآزر لتصنع الحركية العامة للسياق، فالأفعال : يملأ، يركضون، يصفرون، تتأثر كلها بقدرة الفعل الأساس (رأى)، وتعمل في ظله، وتحت مراقبته

رأى يملأ يركضون يصفرون



إن فضاء (الطريق) مهدد بالاختفاء الكلي، بعد وقت وجيز، وبذلك تنعدم ملامحه الكبيرة، وتفاصيله الصغيرة، وجزئياته الصغرى «بعد قليل لن يرى الطريق أمامه»، وبذلك تنتهي العلاقة، بين الإنسان والمكان، في حدود المرئي المدرك، المحدد الجهات، وتسقط العلاقة في فخ المبهم، تنصبه نفس خائفة، وترحل في تيه المتوقع، برعش حس الطفل القاصر.

ترد وحدة الطريق مجرورة سبع مرات، بالإضافة ثلاث مرات، وبحروف جر مختلفة، أربع مرات، وهي لا تخرج في هذه المواقع كلها، عن وضع التابع، في علاقة الصلة بالمتبوع، وتقع أحيانا بعض ملامح هذا الفضاء، في بؤرة الاهتمام، أكثر من الفضاء العام كله، لأن السياق يركز على الجزء الذي يقع في الكل، وينصرف إلى هذا الثانوي، ويصر على التعامل معه، وتوظيفه، وتسليط الضوء عليه، وتحريك العناية به، كمركز من مراكز الاهتمام، في هذه اللقطات العابرة، التي لا تنفي الحسم الأكبر، فهي تتولد علي جوانبه، كرفة من رفات الصراع البعيد عن المواطن الحرارية الأساس، التي تمتلكها بنية الجمل الفعلية.

وتظهر (الطريق) مبتدأ مرة واحدة، وهي تستقر في موقع متميز، في بداية القصة، وينطلق منها فعل الحكي، ويعطيها موقع الرفع قدرة على تحريك الوحدات، التي بعدها، في هذا السياق، فهي المسيطرة عليه، والموجهة له. أما الصفات الأربع، التي وصفت بها الطريق، فقد تبعت الموصوف في رفعه مرتين، مع الوحدة المبتدأ، المتمركزة في بداية النص «الطريق طويل وأبيض»، وتبعته في جره مرتين أيضا «الطريق الناعم الطري». تكتفي وحدة الطريق بأن تمتد فضاء، لتحقيق الفعل المركز في النص، وهو فعل القتل، وتعمل على منح الفرصة المثلى لتنفيذه، بالتعاون الخفي المثير مع الزمان.

مد الأمام وجزر الوراء

يعمل ظرف المكان جاهدا، لتعميق علاقة التوتر، بين الطفل والفضاء الذي يتحرك فيه، ويبدو فعل الظرفين وراء/أمام حاسما، في هذه العملية المدسوسة المرعبة، فهما يصنعان ثنائية المد والجزر، التي تلعب بالطفل، فالمد/الأمام يدفعه ليتقدم، ويقطع شوطا في الطريق الطويل. والجزر/الوراء يشده إلى الخلف، وينسيه المسافة العسيرة التي تنتظره، في السبيل الممتد ضنى وقسوة، لا ينتهيان. وتتمكن قوة الجزر، من سحب الطفل إلى الخلف، بالخدعة المعتمدة على تلهيته، بما يتيحه هذا الوراء، من إمكانية اللعب والمتعة البريئة الساذجة «والتفت وراءه فرأى خطواته مطبوعة على التراب كما هي : خطوة وراء خطوة». أو بإثارته بصب المنظر الخارجي الجميل في عينيه، وسحر نفسه، ليقف مأخوذا يتأمل، فتربح قوة الوراء، لأنها توقف الطفل في مكانه ويخسر الأمام خطوات جديدة للطفل «ثم صعد ببصره وراء الوادي إلى الجبل المقابل فرأى الغابة والأفق والسماء». ويفجر الوراء فرصة انبثاق حلم الطفل بالمدينة، فيشكلها في ذهنه وينسقها، مستجيبا لخياله الفض وحده «المدينة هناك وراء الغابة، في الليل يرون أضواءها البعيدة، ليلها كالنهار».

وعندما يظهر المد/الأمام، في مساحة النص، يكون الجزر/الوراء، قد كسب الوقت الكافي، وبقيت الطريق ممتدة، وأوشك زمان الخلاص على الانصرام «بعد قليل لن يرى الطريق أمامه». ويبقى الطفل وحده، والطريق خلاء، فالوراء مثير للخوف بفراغه «ليس هناك أحد من ورائه». ويحاول السياق التخلص من الجزر/الوراء، ويلهث الخطو الضعيف الواهن، ليلتحم بالأمام «لينظر فقط إلى الأمام

وليتابع الركض»؛ ولكن الفرصة ضاعت فالوراء يتغلب، ويجذب الصغير، ويتمكن من إفزاعه، بالتمويه عليه بالوهم الكاذب «التفت فرأى شيئا عائما ضبابيا يقبل وراءه من بعيد» ويسقط الطفل خائر القوى، وينتصر الوراء، فيجذبه إلى هاوية الفناء، ويصلب الأمام إحساسا، تمده بالحرارة نفس ظمأى لحنان، لم تكتحل به أم، في هذا العالم «يدين حنونتين.. يدين أمامه يراهما وتغيبان.. يدين يدين يدين». ويتمزق الصغير الفض بين جزر الوراء، القاسي العنيف، وإغراء الأمام، الواعد بألف جنة، تنبت على ضفاف، سكرى بالحب.

ثانيا : الزمان

يقع الزمان في الرتبة الثانية، لثلاثية المواجهة، وتظهر في بداية تراتبية وحدات هذا الموضوع، وحدة الليل كقطب للوحدات التي تصنعه، وترسم فضاءه؛ وقد حققت وحدة الليل كقطب للوحدات التي تصنعه، وترسم فضاءه؛ وقد حققت وحدة الليل القدرة : 9، عندما أضيف إليها : الظلام، والمغيب، والمغرب، وعلاقة هذه الوحدات بالليل علاقة وطيدة، لأن الظلام هو أول الليل، وأتيته مع الظلام، أي عند الليل(1)، والمغيب والمغرب مؤشران دالان، في مقدمة موكب الليل، وهو يزحف على الأرض.

الليل : هو أطول مسافة زمانية، يتعامل معها النص، وتتواتر وحداته كلها متتابعة، فلا تفصل بينها وحدة الظلام، أو المغيب، أو المغرب، لأن الكاتب يوردها قبل وحدة الليل، أو بعدها؛ وهو يبدأ بوحدة المغيب، ويظهرها في المساحة الفنية للنص، قبل أن تتجسد في فضاء الواقع، ليدل على مرحلة من الزمان، لا يزال فيها متسع «الشمس تنحدر نحو المغيب»، ولكن هذه الفسحة إذ لم تستغل بسرعة، وتنظم العلاقة بين الإنسان وتصرفه، والزمان وحركته، فإن الذي سيحدث، قد يكون

مفاجئا، وغير منتظر؛ وهو أمر يبدو في هذه اللحظة مستبعدا، عن ذهن طفل صغير، لا يدرك شيئا عن هذه الإشارات المنذرة، لأنه يتحرك بطهر وعفوية، فلا قدرة له على توقع فعل زمان متربص، أو فعل مكان مختف، في التشكل الخاص، لجسم الفضاء تحت قدميه.

تظهر بعد ذلك وحدة الظلام الأولى، لتبسط الزمان المرتقب الآتي، وهو يقترب بخطو سريع حثيث «ولن يصل إلى الدار إلا في الظلام»، وهو بذلك يضيق الخناق، على ما تبقى من وقت للرؤية، والتعامل مع الفضاء الخارجي، تعاملا مع المعروف، المحدد الملامح، البين القسمات.

يورد الكاتب بعد هذا وحدات الليل متتابعة، لتدل على فضائها الخاص المعروف، في زمان لم تتحقق فيه بعد، وتعلن وحدة «المغرب عن لحظة سقوط الشمس، في هوة الأفق السحيق، وبداية زمان جديد، وعمل جديد «المغرب.. وبعد قليل تبدأ النساء الحلب». وأخيرا تظهر وحدة الظلام مرتين، لتؤكد أن الطفل، سيصل إلى بيته في الظلام، بأسلوب مؤكد يقيني، وبتكرار وحدات، ظهر الظلام محتوما بها قبل ذلك، وتبدأ سطوة الظلام، بعد تحقق غياب الشمس، واختفاء ضوئها «لن يصل إلا في الظلام».

ويتدخل الزمان بقوة وعنف مستغلا رداء الظلام، فيخفي المكان، ويدخل الطفل في علاقة ثنائية مع الزمان، لأن الرؤية المحجوبة، تسحب المواقع وتغيبها، وتنتهي الصلة بالثابت المستقر فضاء منبسطا تحت الأقدام.

حركية الليل :

وردت وحدة ثلاث مرات مجرورة بحرف الجر «في»، ومرفوعة مرة واحدة، في موقع الابتداء «ليلها كالنهار»، والحركة الإعرابية في هذا الموقع، لا تمدها بقدرة

إيجاد حرارة جزئية أو كلية، في السياق، لأنها عاجز عن تحقيق ذلك، فهي لا توجد في منطقة تفجير الحرارة في الخطاب، التي يقطنها عادة الفعل والفاعل، وإن كانت وحدات أخرى، تبعد عن هذه المنطقة، ولكن سياقها الخاص، يعطيها قدرة خاص، على بث الحركة ونشرها، تكون أحيانا أقوى من الوحدات المؤهلة لذلك.

الليل هنا مسافة زمانية، تقدم في لبوس بلاغي، يقدم صورة تقلب الحقائق، وتمحو الفروق بين المسافات الزمانية، وتجعلها تتداخل، بقوة تأثير أخرى، هي الأضواء الساطعة، فيتداخل الليل في النهار، ويصبح ليل الضوء نهارا، ونهار الظلمة ليلا.

أما في مواقع الجر فإن (الليل) تبعد مرة عن مساحة الحركة، وتتاخم في ظهورين لها المركزين الحراريين الأساسيين :

1 ـ «في الليل يرون أضواءها البعيدة».

2 ـ «وفي الليل يلعبون تحت الأضواء الباهرة».

إن الحركة تبدأ مباشرة بعد الوحدة، في السياقين اللذين يعتمد كل واحد منهما على مولد حراري واحد، هو الفعل المضارع، منشئ الحركة البؤرة، التي تختلف بينهما اختلافا كبيرا، على الرغم من اعتمادها على فعلين، يتساويان في كثير من مؤهلاتهما، فصيغتهما واحدة، فهما فعلان مضارعان، ينتهيان بضمير جمع واحد، وتتحقق حركاتهما في زمان واحد. ولكن الضمير يعود في الحركة الأولى، على الذين يرون أضواء المدينة البعيدة، من أهل القرية الصغيرة، ويعود في الحركة الثانية على أطفال المدينة، وهم يتحركون تحت هذه الأضواء.

وتختلف الحركتان، اللتان تقعان في أحضان الليل اختلافا تاما، فحركة (يرون) هادئة بسيطة، تعتمد على تحريك عضو واحد في الجسم، هو العين،

بطريقة رتيبة، لأن الناظر معجب بهذه الأنوار المكسرة لأسوار الظلام في الليل، المتلألئة في عيون الناس، ينظرون إليها ساكنين متأملين صامتين؛ تشد الإثارة أعضاءهم كلها، وتتعقل أبصارهم بدفق الضوء الآتي من بعيد، فيتسمرون في مواقعهم أحجاما آدمية مبهورة مشدوهة.

أما حركة (يلعبون) فتولد عالما يموج نشاطا وصخبا، فمن مقومات اللعب الحركة المسترسلة الدائمة، التي لا تتوقف، ومن الذي يلعب ؟ إنهم أطفال، واللعب مكون أساسي للطفل، بل هو حياته ونبضه؛ لذلك تخلق الوحدة الفعلية حركية كبرى وعارمة، تهيأ لها فضاء/المكان والزمان المناسبين، وغمرتهما الأنوار بسخاء باهر. وتتحرك الصورة بعد هذا، في خيال طفل محروم من هذه الفرصة، فتعمل حاجته الشغوفة، وعجزه المقهور، على إخراج المشهد، في شكل حركي يرج الدنيا، ويكاد يفجر رأسه الصغيرة، المسكونة بمجموعة من صغار الجن، المتحررين من القيود التي يرسف فيها، المطنلقين بدون خوف أو رعب، يهزون صمت الليل، بأفانين من هرجهم وصياحهم، وأصناف من المتعة والفرح، تزرع حقول بسمات، في عيون الأطفال، لا تنتهي امتداداتها.

ثالثا : الموت

يخفي الموت وجهه، في هذه الأقصوصة، بقناع (المنجل)، وهو أداة من أدوات الموت، تنفذ طائعة حكما، لا يستأنف بعد النطق به، لأنه حكم نهائي، لاراد له.

وبتواتر المنجل سبع مرات، ويوصف بأنه (المنجل الحاد)، لتهب الصفة للموصوف قدرة القطع والتمزيق، فينسل بسهولة، و(يبقر) بطن الطفل الصغير، ويفتت أحشاءه في صمت مريب، وهدوء سافل أخاذ، ويضاف الفعل (يبقر) إلى الوحدات التي تستغل ملمحا من ملامح الموت.

الحركية : يتميز المنجل بحركتين كبريين في النص، لا علاقة لهما بموقع الوحدة، بعيدا أو قريبا، عن المناطق الحرارية، وهاتان الحركتان تجعلان هذه الآلة، تعمل في اتجاهين متناقضين تناقضا سلبيا، ينفي أحدهما الآخر، ويتربص به ليدمره :

1 ـ الحركة الأولى : تنجز من أجل الحياة، عندما يكون المنجل، في يد الأب، فهو يحصد السنابل المتمايلة أعناقها، من ثقل حبات الشعير، وهذه السنابل تعطي الحياة للإنسان والحيوان، وهي وسيلة من وسائل استمرار الوجود، فالمنجل يقطع ليصل، يفصل السنابل عن خصورها، ليتصل بقاء البشر، وتظل الموجودات حية على الأرض. وهذه الحركة لا تظهر في النص، كفعل ينفذ أمام أعيننا، بل نخبر بها كإنجاز إيجابي لأب، الفلاح القوي النشيط المتحرك في الحقل، رافعا منجله في يده، سيدا في ميدانه، يهب الخبز للجائعين، بضرباته المتتالية، في المسافات الزمانية الطويلة المرهقة «أبوه قوي يحصد طول النهار ولا يتعب».

2 ـ الحركة الثانية : تعمل في سبيل تحقيق الموت، والموت هنا موتان :

أ ـ موت إيجابي ينبغي تنفيذه باستمرار، لأنه يقتل ما لا خير فيه، وهو لذلك وسيلة للمحافظة على الحياة، وبقاء النافع فيها، وبتر ما لا نفع فيه «ورأى شوكة على جانب الطريق فأحس بالمنجل في يده... ضربها بقوة فأطارها عن جذعها الناحل المزغب ثم عاد نضرب الجذع نفسه وأطاره».

وهذه الشوكة على حافة الطريق، تتربص لتصيب، وقد نمت وترعرعت وشمخت بقوت النباتات الصالحة الأخرى، التي توزع الحياة، أينما وجدت، ولذلك فإن قطع الشوكة، هو تنظيف للطبيعة، من شر، يتحين الفرص ليؤذي غيره، وموتها موت إيجابي، فيه حياة الآخر الصالح، وقد تحرك المنجل في يد الطفل ليحقق ذلك.

ب ـ موت سلبي : فالمنجل الذي يحصد، ليستمر الوجود الإنساني والحيواني، يتحول في هنيهة، إلى آلة لارتكاب الجريمة المتسترة تحت جناح الليل، عندما يقتل طفلا صغيرا بريئا، لم يجن ذنبا، وتحرك المنجل في الاتجاه المناسب لفعل الاغتيال «فسقط ببطنه على سن المنجل الحادّ» كان المنجل يبقر بطنه والشيء الأسود يطبق عليه».

أما عن موقع المنجل، من الوحدات الحرارية، وقدرتها على مد الخطاب بشحنات دافعة، فقد ظهرت الوحدة في ثلاثة مواضع :

1 ـ موضع الكسر أربع مرات : مجرورة بالباء مرتين ومضافا إليه مرة، ونعتا للمنجل تابعا لمنعوته، في فعله وكسره.

2 ـ موضع النصب في ثلاثة تواترات، مفعولا به مرتين، واسما لأن مرة.

3 ـ موضع الرفع بتواتر واحد، وجاءت الوحدة إسما لكان.

وبتأمل المواقع السابقة، نجد أن وحدة (المنجل)، تقع في بنية الجملة الفعلية مرتين، في منطقة تلقى الفعل (رأى)، الدال على الحال، والمؤشر إلى الراهن، في زمانيه الصرفي، والنحوي الدلالي «وانتفض ونظر إلى يده فلم ير المنجل»، وفي الزمان الصرفي الماضي (رأى)، الدال على الآن، في البنية النحوية الدلالية «كان يلهث حين رأى المنجل فالتقطه ملهوفا».

إن وحدة المنجل تمتد فضاء لممارسة حركة الرؤية مرتين، وهي بذلك جزء من قطعتين حراريتين في الخطاب، فهي غاية البصر، التي ينتهي إليها، وتهيء له الفضاء الذي سيتحقق عليه، بوجود الأداة الفعلي «حين رأى المنجل»، أو بوجودها الوهمي، حين تغيب في الفعل، وتظهر في الرسم والتركيب «فلم ير المنجل».

ويبدو أن أفضل موقع حركي لوحدة المنجل، هو آخر ظهور لها في القصة، وهو الموضع الوحيد، الذي ترد فيه مرفوعة، وهي لا تقع فاعلا، يملك قدرة تنفيذ الحركة، ولكنها تصل إلى مثل هذه المكانة، وإن كانت تابعا، في بنية الخطاب، لوحدة فعلية تسبقها، وتشرف على تهييء الفضاء الزماني لانجاز حركتها «كان المنجل يبقر بطنه والشيء الأسود يطبق عليه».

وتظل الوحدتان الأوليان في السياق عاجزتين تماما، عن خلق أية حركة، وحين تظهر الوحدة الثالثة (يبقر)، تبدأ أعنف حركة، في فضاء القصة، وأكثرها رعبا، وينفذها الفعل الثاني، الذي يحرك المنجل، في اتجاه بطن الطفل، وهي حركة تبدو بسيطة سهلة، لا تعتمد على صخب في التركيب، أو ضجة في مصاحبة الفعل الغادر الجبان، فالموت يسير إلى من اختاره وحيدا، ويتخلى عن مواكبه، المختلفة الألوان والصنوف، ويفضل معانقة ضحيته، في سمت بارد، يزيده الظلام سكونا وتجمدا، بعد أن أرضى ذيوله الكثيفة على الوجود، وغطى بردائه فضاء المكان المتستر على الجريمة، المشارك في حبك خيوطها، بفعل آثم مدسوس، يعوق به قدم الطفل الصغيرة، عن الانطلاق إلى فضاء الخلاص والانعتاق «وانكفأ على وجهه... عثرت رجله بحجر نابت.. فسقط على سن المنجل الحاد».

رابعا : الإنسان

رأينا فيما تقدم، أن موضوع الإنسان، تتعاون في مد خيوطه، في جسم النص كله، عدد من الوحدات، وظهرت في مقدمتها وحدة الطفل، بسيطرة كبرى، تبلغ ثمانية وثلاثين تواترا. ولذلك سأهتم بهذه الوحدة، وأنظر إلى المواقع، التي وظفت فيها؛ وسأترك الوحدات الأخرى، المحيلة على الطفل، مثل الصفات،

والأعضاء، وإن كان تحليلها له أهميته الكبرى، لأن المجال المكاني المتاح، لهذه المساهمة، لا يسمح بذلك.

الطفل وحركيته :

تتواتر وحدة الطفل سبع مرات، في هذا النص، ويميز حركيتها، ويضع لها ملامحها المتفردة أمران :

1 ـ الصيغة الصرفية.

2 ـ الحركة الإعرابية.

لقد ظهرت الوحدة، في صيغة الإفراد أربع مرات، معرفة بالألف واللام ثلاثا، ونكرة مرة، ووقعت جمعا معرفا بأل، في ثلاثة تواترت.

وقد أحالت صيغ الإفراد كلها على بطل القصة، وهو يتحرك وحده، فردا لا أحد معه؛ ويلتقي أفراد الوحدة، في فضاء النص، بتفرد الطفل في واقعه ومعيشه، في ثلاثة ظهورات، ويرد مرة واحدة، في لقطة مسترجعة من الماضي، برفقة والده، وهو يحصد السنابل، إن الطفل مطبوع ومحكوم بحالة تفرد مستمرة، فهو يتحرك وحدح، لا رفيق له، ولا صديق، ولا أخ؛ لذلك يبدو ضائعا في المكان، ضياعا كاملا؛ وتحتويه شساعة الفضاء الخارجي، ليزداد الإحساس بضآلته «الطريق طويل وأبيض بين الأراضي المحصودة المنحدرة على الجانبين والطفل بدا صغيرا كنقطة».

تظهر وحدة الطفل معرفة، في المرات الثلاثة الأولى، لأنها تدل على هذا الصغير، الذي يقدمه لنا الكاتب صبيا، لم يبلغ الحلم، ولا يضع له ملامح يختص بها، وهو لذلك قالب، يمكن أن تصب فيه آلاف الأطفال البداة، في القرية المغربية، لتشابه قسماتهم، وظروفهم، ووضعيتهم، والفنان لا يحدد المكان، فيعبر بدوره عن البادية كلها، عندما تتساوى الشروط الاجتماعية والاقتصادية.

ولكن الوحدة تتواتر نكرة، في المرة الرابعة، لأن الطفل الذي نعرفه يختفي، ويحيل عليه ضمير الغائب المستتر، ويحضر في السياق طفل آخر نكرة، نجهله، لا علاقة لنا به؛ يكره بطلنا أن يتجسد فيه، لأنه طفل جبان، شديد الخوف، يقتله رعبه «لا ينبغي أن يكون طفلا خوافا» فهو هذا الآخر المرفوض، الذي يحس الطفل إحساسا مبهما أن حالته النفسية والجسدية، تدفعه إليه، ليصبحا كتلة واحدة؛ ويقاوم هذا التحول الممسوخ، بكل ما بقي من قدراته. إن ورود الوحدة خبرا لكان منصوبا، بعيدا عن موقع الحركة، بغير قدرة على إنتاج دورة واحدة من دوراتها المتعاقبة، ينسجم مع وضعيتها الدلالية في السياق. وعن حركة الطفل الإعرابية، فقد انتهت بالرفع ثلاث مرات، النصب مرة واحدة، ووقعت في بؤرة الجملة الفعلية مرتين، فكانت مركز تنفيذ الحركة، لأنها فاعل ينجز ويحقق.

أما حركة الرفع الأولى «الطفل بدا صغيرا كنقطة»، فلم تضف لقوة الوحدة الحركية شيئا، وظل الطفل بدون شحنة حرارية، في هذا السياق الذي ينبئ بضآلته وصغره وضياعه.

في موقعي الرفع الأخيرين، تأتي الوحدة فاعلا، وفي بؤرة الحركة، فهي التي تحقق الفعل مرتين، وتهز السياق، وتعطيه القدرة على الوجود الفاعل، وتكسير جليد الرتابة، وتحطيم حاجز السكون، ولكننا عندما ننظر إلى السياقين، نجدهما غارقين في هدوء مزعج، لأن الحركتين اللتين ينتجهما الفاعلان، حركتان بسيطتان، وغير مركبتين، لا تحدثان أي رج لبنية التركيبَيْنِ. فالطفل في السياق الأول، يسمع خوار البقرة، ولا يستطيع تحديد مكانها، يتحرك الصوت، في اتجاه الطفل، ويصب في أذنيه، وهو لا يكلف نفسه أي جهد، ويطبع هذا الجزء من الخطاب بالطابع

العادي البسيط، فتغيب عنه القدرة على معرفة الآخر، ورسم موقعه، ويستمر انتشار الفضاء المكاني، وتيهان المتحركات فيه «سمع الطفل خوار بقرة من بعيد فالتفت ولكنه لم يرها».

تقع الوحدة الثانية، في مركز الحركة، فهي صانعتها، ولكنها حركة شبيهة باللاحركة، أو قريبة من ذلك، لأن الطفل يريد ألا يتحرك، لأن الحركة تعوقه عن لذة من لذائذه الصغيرة العابرة، التي يحدثنا عنها، هي الاستماع إلى أبيه، عندما يدندن، وهو في غمرة العمل المرهق، وتترامى ترجيعاته خافتة، وكأنها الهمس، وتحتاج إلى تركيز الانتباه، وتجميع الأحاسيس كلها، والحواس جميعها، في منطقة الأذن؛ لعلها تنعم بشيء من غناء الأب المتقطع؛ ولذلك يتوقف الطفل عن عمله في جمع حزم السنابل، لئلا يعوقه شيء، عن هذه المتعة البسيطة، الآتية في لحظة، الراحلة بعد لحظة؛ ولهذا السبب تتميز حركة الفعل «يتباطأ»، بالتوقف الشبيه بالكامل عن الحركة، لأن الفعل نفسه وسيلة إلى اللا فعل، وبرهة يتحول فيها الزمان إلى معبر يفضي إلى الحلم، الغياب في الأفق المترامي، بشراع يخفق بين ضلوع طفل «أبوه حين يدندن في خفوت لا يشعر بأحد، ينسى ما حوله تماما، وحينئذ يتباطأ الطفل في جمع حزم الشعير المحصود، وينظر إلى الحقول الأخرى».

الأطفال : تواترت ثلاث مرات، معرفة بالألف واللام، مرفوعة في ظهورين، منصوبة في واحد. والأطفال في القصة، هم الجماعة المنفصلة عن البطل، فهو لا ينتمي إليها، وهي لا تمتد فيه؛ وتنقسم إلى قسمين :

1 ـ أطفال المدينة، وينظر إليهم الطفل، ويحركهم بخياله، فهم أطفال الجنة السحرية، التي تظهر أنوارها الساطعة ليلا من بعيد، ويتفجر صغارها نشاطا

وحيوية وجرأة دروبها غرف درس نهارا، وملاعب مضيئة ليلا، والصغير المتحسر، لا يتعلم، ولا يلعب.

2 ـ أطفال البادية ويسيرون وراء ماعزهم جماعات، يلعبون ويمرحون، لا يحسون بوحدة، ولا يعرفون مللاً، يستأنسون ببعضهم وبما معهم من حيوانات يرعونها «ونظر إلى الأمام فرأى الماعز يملأ الطريق والأطفال يركضون ويصفرون».

ويعود الصغار بالماعز، قبل أن يحكم الظلام قبضته السوداء على الأرض، وتغيب جماعتهم آمنة مطمئنة، ويبقى الطفل وحيدا، في الطريق الطويل الخالي الموحش «كان الأطفال قد غابوا بالماعز.. الظلام يغطي الأرض بالتدريج كالنعاس. بعد قليل لن يرى الطريق أمامه، والتفت إلى الوراء فلم ير أحداً».

حركية الأطفال : استقرت وحدة الأطفال، بعيدا عن المواطن الحرارية في النص، فهي ترد مرة واحدة، في تركيبة الجملة الفعلية، في وضعية المفعول؛ وعلى الرغم من ذلك فإنها تبعث حركة عارمة، في الظهورين الأولين لها، فهي تأتي مرفوعة في بداية السياق الأول، وتتمز بقدرة خاصة جبارة، على مد الوحدات بعدها، بهزة نشاط، لا تكل، ولا تفتر «الأطفال فيها كالجن لا يخافون»؛ وهذا التشبيه يسكب الأطفال قوة خارقة، لا يملكها إلا الجن. ولنتصور هذه الحركة التي يقيمها الجن، الذين لا يخافون، ولا توقفهم حدود، ولا ترهقهم قيود؛ إنها حركة متسعة، تمتد في كل فضاء امتدادا، لا تتحكم فيه وحدات قياس، مما يعرفه البشر، ويتعاملون به.

تقع الوحدة الثانية مفعولا منصوبا، ولكنها تنتج حركة، يعجز عنها الفاعل المرفوع «سمع صفيرا متقطعا ونظر إلى الأمام فرأى الماعز يملأ الطريق والأصفال يركضون ويصفرون». إنه قطيع ماعز يعود قبل الغروب، يملأ الأرض غبارا،

والهواء أصواتا، يصيح كباره استجابة لصغاره، وصغاره طلبا لكباره؛ ويشارك الأطفال في هذا المشهد الحي، وهذه العودة الصاخبة، يركضون ويصفرون، يحولون المكان إلى حلبة للسباق والتباري البريء، وساحة للمرح الساذج، ويصبحون جزءا من حركة الموجودات في هذا الكون.

أما الوحدة الأخيرة، فتقع اسما لكان مرفوعا، تخبر بما حدث قبل هنيهة، من نشاط وحبور ملأ الدنيا، وسدا الآفاق. لقد غاب مركب الماعز بضجيجها المؤنس بإزعاجه، واختفى الأطفال ببهجتهم ولعبهم وشيطنتهم، وحل السكون الفجيعة، والصمت العذاب، وامتدت يد الظلام، ترخي على الدنيا الغطاء الأسود «مكان الأطفال قد غابوا بالماعز.. الظلام يغطي الأرض بالتدريج». وتنفرد الوحدة، في هذا الموقع، بعدم في المعنى، ووجود في المبنى، ينتمي فعلها إلى الزمان، الذي تصرم منذ حين، أما الراهن فيسقط الطفل في غربته، ويغرقه في كآبته، وتصطاده شباك الوحدة، ويهزمه المكان، متسلحا بقناع الزمان؛ ويقع فريسة غضة طرية، لا دربة لها في فن المواجهة، بين يدي التجربة الجبارة الكبيرة، التي اكتسبها المكان، عبر مسافات موغلة في البعد، تائهة في عمق الزمان السحيق.

خاتمة/مقدمة

وأنتهى إلى استخلاص مركز، أرسم فيه مؤشرات هوية، لعلها توجز عملا، تتحول فيه الخاتمة إلى مقدمة، لأن حلبة الصراع الدامي مفتوحة دائما :

الإنسان : هدف وَرَمِيَّة.

المكان : قوس قوية،

الزمان : وترها المشدود،

الموت : سهمها الممدود

* * *

بيبلوغرافيا النقد القصصي بالمغرب
(1937 ـ 1980)

مصطفى يعلى(*)

إن المتتبع لحركة النقد القصصي في المغرب، يلاحظ ضآلة ما كتب في هذا الموضوع بالقياس إلى التراكم النسبي الذي حققه الابداع القصصي بالمغرب. ففي حين زخرت الجرائد والمجلات والمكتبات المغربية بمائات القصص وعشرات الروايات والمجاميع القصصية، لكتاب مغاربة من مختلف الأعمار والاتجاهات، تميزت الكتابات النقدية القصصية المنجزة خلال الفترة بين (1937 ـ 1980) بكثير من الندرة والشح، فضلا عن تقوقع أكثرها من حيث الاهتمام والمتابعة حول أعمال وأسماء معينة. ولئن كان البحث في أسباب هذه الظاهرة لا يسمح به المجال هنا، فإننا عمدنا إلى التخفيف من حدة الظاهرة بمحاولة إلحاق كل كتابة لها صلة بالموضوع ببيبليوغرافيتنا هذه، ومن ذلك الدراسات الجامعية والعروض والمراجعات والقراءات والخواطر والتعاليق والمناقشات والندوات والمحاضرات، إلى جانب الكتابات النقدية الصريحة.

1) الفن الروائي في الآداب المغربية، أبو بكر الكتاني، السعادة، ع. 4453، 26 يوينو 1937.

(*) أستاذ جامعي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة ابن طفيل، القنيطرة.

2) القصة في الأدب المغربي الحديث، عبد الرحمن الفاسي، الثريا، 5 ماي 1946.

3) حاجتنا إلى قصة مغربية، أحمد زياد، العلم، ع. 804، س. 3، 8 أبريل 1949.

4) في القصة أيضا، أحمد زياد، العلم، ع 810، س 3، 15 أبريل 1949.

5) في القصة أيضا، أحمد زياد، العلم، ع. 846، س. 3، 27 ماي 1949.

6) صدر حديثا، أحمد زياد، العلم، ع. 870، س. 3، 10 يونيو 1949.

7) الرومية الشقراء، أحمد زياد، العلم ع. 870، س. 3، 24 يونيو 1949.

8) حول في الطفولة، أحمد زنيبر، رسالة المغرب، ع. 1949/32.

9) لو كانت لنا قصة مغربية، أحمد زياد، رسالة المغرب، ع. 78، س. 9، 18 أبريل 1950.

10) جولة في (وزير غرناطة)، محمد العباسي، الرأي العام. ع. 161، 28 يوليو 1950.

11) أفراح ودموع. ع. ع. السعادة. ع. 8328 ، 15 دجنبر 1951.

12) حاجتنا إلى القصة الشعبية الاجتماعية، محمد الخضر الريسوني، السعادة، ع. 8457، س. 49، 17 ماي 1952.

13) القصة في المغرب، التهامي الوزاني، الأنيس، ابتداء من عدد 61، فبراير 1952، إلى عدد 74، مارس 1953.

14) نظرات في الأدب المغربي : القصة في أدبنا، ابن حماد، السعادة، ع. 9284، س. 52، 2 فبراير 1955.

15) رواد المجهول، الصقلي، الرأي العام، ع. 275، 29 فبراير 1956.

16) تعليق حول قصة (الانتقام)، محمد الشرقاوي، العلم، ع. 2352، س. 10، 12 فبراير 1956.

17) في الطفولة، محمد التازي، العلم، ع. 2354، س. 10، 14 نونبر 1956.

18) رد على تعليق (الشرقاوي)، القطيب التناني، العلم، ع. 2357، س. 10، 17 نونبر 1956.

19) في الطفولة، عبد الكريم غلاب، العلم، ع. 2363، ع. 10، 23 نونبر 1956.

20) الماضي كما هو (تعليق على قصة الماضي البسيط)، حسن السايح، العلم، ع. 2423، س. 11، 23 يناير 1957.

21) طالعت (ربيع الحياة) مجموعة الريسوني، لسان الدين داود، مجلة النبراس، ع. 1، س. 5، 1957.

22) (الماضي البسيط) لا يعاد... إدريس الشرايبي، الرأي العام، ع. 400، 12 فبراير 1957.

23) فن القصة بالمغرب، أحمد القادري، العلم، ع. 2536، س. 11، 16 ماي 1957.

24) القصة في تاريخ الأدب المغربي، حسن السايح، دعوة الحق، ع. 1958/5.

25) القصة في الأدب المغربي، أحمد الحريشي، دعوة الحق، فبراير 1959.

26) هذه المحاولات في ميدان القصة، أحمد إبراهيم السباعي، النصر، ع. 4، مارس 1960.

27) هذه المحاولات في ميدان القصة، رضوان احدادو، النصر، ع. 5، شتنبر 1960.

28) تحت مجهر النقد : ربيع الحياة، حسن الوراكلي، النصر، ع. 5، شتنبر 1960.

29) حول التعليق على قصة : وردتان في عرش واحد، محمد الأمري،. دعوة الحق، ع. 4، س. 4، يناير 1961

30) نسخ ومسخ.. والقصة المغربية، الحديثة، محمد أديب السلاوي، العلم. س. 16، 26 يناير 1962

31) رأي في القصة (المغربية)، محمد أديب السلاوي، س. 16، 2 شتنبر 1962.

32) على هامش قصة الختمة : تشويه الفن باسم الواقع، العلم، ع. 4791، س. 16، 14 دجنبر 1962

33) الطفلة والهراوة (رد على ناقد قصة الختمة)، حسن الشريف، العلم، س. 16، 31 ماي 1963

34) تعليق على قصة وسقط مولاي الزكي، بشير جمكار، العلم، س 16، 31 ماي 1963.

35) طريق القصة المغربية، حسن السايح، التعاون الوطني، ع. 18 يونيو 1963

36) طريق القصة المغربية، محمد أديب السلاوي، التعاون الوطني، ع. 18، يونيو 1963

37) حول مجموعة (المتمردة)، إدريس علال الخوري، مجلة للقصة والمسرح، ع. 2، أبريل 1964

38) آفاق في الميزان لتسير إلى الامام (القصة والمسرح)، زبيدة بورحيل، آفاق، ع. 1، س 2، (د. ت. والمرجح أنه صدر 1964)

39) كتاب سبعة أبواب، عبد المجيد بن جلون، العلم، س. 19، 1 أكتوبر 1965

40) نداء عزرائيل، كتاب صدر في المغرب، العلم، س. 19، 4 مارس 1966

41) مات قرير العين، ادريس الخوري، العلم، س. 19، 20 مارس 1966

42) كتاب سبعة أبواب، محمد التازي، العلم، ع. 5832، س. 19، 18 أبريل 1966

43) نقد سبعة أبواب، محمد التازي، العلم، ع. 5836، س. 19، 22 أبريل 1966

44) القصة والمسرحية في المغرب في العصر الوسيط، حسن السايح، التعاون الوطني، ع. 1966/35

45) من تاريخ القصة والمسرحية في الأدب المغربي، الحسن السايح، معهد الدروس العليا المغربية : بيانات ومستندات، ج. 20 (د. ت. والمرجح ان يكون صدر أواسط الستينات)

46) كلمات عن (بوثقة الحياة)، أحمد جارك، العلم، ع. 5900، س. 19، 3 يونيو 1966

47) (بوثقة الحياة) تمثل مرحلة أدبية تعيشها بلادنا، الكفاح الوطني، ع. 72، يوليو 1966

48) رواية في الدار البيضاء (بوثقة الحياة)، أحمد باكو، دعوة الحق، ع. 10/9، س. 9، يوليو غشت 1966

49) رأي في القصة المغربية القصيرة من خلال (هدية مرفوضة)، الأزهر علال، أقلام، ع. 5/4، س. 2، 1966

50) سبعة أبواب، حسن الشريف، العلم، ع. 5982، س. 20، 30 شتنبر 1966

51) تراثنا القصصي، محمد الأمري، دعوة الحق، ع. 1، 10 نونبر 1966

52) القصة والمسرحية في الأدب المغربي، الحسن السايح، آفاق، ع. 2/1، س. 3، 1966

53) عن قصص منشورة في (آفاق)، زبيدة بورحيل، آفاق، ع. 2/1، س.3،1966

54) محاولة نقدية لقصص العدد الماضي من آفاق، محمد العلوي بناصر، آفاق، ع. 2/1، س.3، 1966.

55) مات قرير العين، محمد عزيز الحبابي، آفاق، ع. 2/1، س. 3، 1966

56) في مهرجان القصة، محمد عزيز الحبابي، آفاق، ع. 3، س. 1966

57) على هامش قصة الفتح، عبد القادر الصحراوي، دعوة الحق، ع. 3/2، س. 10، دجنبر 1966، يناير 1967

58) لا.. لم ندفن بعد الماضي!، محمد التازي، العلم، ع. 6074، س. 20، 5 يناير 1967

59) في ندوة اتحاد كتاب المغرب حول رواية دفنا الماضي، العلم، ع. 6129، س. 20، 4 مارس 1967

60) دفنا الماضي، عبد المجيد بن جلون، العلم، ع. 6135، س. 20، 10 مارس 1967

61) (القصة في المغرب)، أحمد الدمناتي، رسالة نوقشت بكلية الآداب بالرباط (وجدنا هذا الخبر في مجلة (المكتبة)، ع. 29، س. 8، 1967، ص. 70، لكننا لم نعثر لهذه الرسالة على أثر).

62) دفنا الماضي، رواية أبرزت خصائص مجتمعنا العريق في المغرب، عبد الله كنون، العلم، ع. 6142، س. 20، 17 مارس 1967

63) من ديوان حب إلى مجموعة (ليسقط الصمت)، محمد زفزاف، العلم، ع. 6156، س. 20، 31 مارس 1967

64) حكاية الماضي الذي لم يدفن، عبد الجبار السحيمي، العلم، ع. 6162، س. 20، 6 أبريل 1967

65) جيل الظمأ، عبد الجبار السحيمي، العلم، ع. 6170، س. 20، 14 أبريل 1967

66) ليسقط الصمت، عبد الله كنون، العلم، ع. 6177، س. 20، 21 أبريل 1967

67) حوار من خلال (ليسقط الصمت)، خناثة بنونة، العلم، ع. 6198، س. 20، 12 ماي 1967

68) الضبابية و (ليسقط الصمت)، محمد الصباغ، العلم، ع. 6205، س. 20، 19 ماي 1967

69) ليسقط الصمت، مالكة العاصمي، العلم، ع. 6381، س. 21، 10 نونبر 1967

70) محاولة نقدية : جيل الظمأ، بنسالم حميش، العلم، ع. 6416، س. 21، 15 دجنبر 1967

71) تراثنا القصصي، مبارك ربيع، آفاق، ع. 1967/4

72) بين (جيل الظمأ) و (دفنا الماضي) : لا! لم ندفن الماضي!.. محمد بيدى، آفاق ع. 1967/4

73) المثقفون في (جيل الظمأ)، محمد بيدى، آفاق، ع. 6/5، 1967

74) الفن القصصي في المغرب، من سنة 1914 إلى سنة 1966، أحمد اليابوري، رسالة مرقونة، نوقشت بكلية الآداب بالرباط سنة 1967، لنيل دبلوم الدراسات العليا.

75) دفنا الماضي : الشكل الفني، أحمد اليابوري، العلم، ع. 6445، س. 21، 13 يناير 1968

76) دفنا الماضي : بين التمزق والصراع، أحمد اليابوري، العلم، ع. 6451، س. 21، 19 يناير 1968

77) دفنا الماضي : ملامح الجنس، أحمد اليابوري، العلم، ع. ، 6458 س. 21، 26 يناير 1968

78) دفنا الماضي : عقدة الرجل، أحمد اليابوري، العلم، ع. 6465، س. 21، 2 فبراير 1968

79) دفنا الماضي : آفاق مشتركة، أحمد اليابوري، العلم، ع. 6486، س. 21، 23 فبراير 1968

80) في القصة المغربية، عبد الكريم غلاب، العلم (ملحق خاص بالقصة المغربية)، 26 فبراير 1968

81) وضع القصة في المغرب العربي، عبد الكبير الخطيبي، العلم (ملحق خاص بالقصة المغربية)، 26 فبراير 1968

82) آراء حول مجموعة ليسقط الصمت، حسن المنيعي، العلم (ملحق خاص بالقصة المغربية)، 26 فبراير 1968

83) القصاص المغربي مطالب دائما.. محمد زفزاف، العلم (ملحق خاص بالقصة المغربية)، 26 فبراير 1968

84) القصة في الأدب المغربي الحديث، محمد الأمري، دعوة الحق، ع. 5، س. 21، مارس. أبريل 1968

85) حول قصة (النحل والظل) لمحمد بيدى، محمد الصحراوي، العلم، س. 21، 28 أبريل 1968

86) عالم ما بعد الصمت، محمد السرغيني، العلم، س. 21، 9 ماي 1968

87) عن القصة القصيرة من خلال الملحق، إدريس الخوري، العلم، س. 21، 24 ماي 1968

88) كلمة حول قصة (البناية الجديدة)، ابراهيم الخطيب، أقلام، ع. 6، س. 1968/2

89) مقدمة كتاب (فاس في سبع قصص)، علال الفاسي، العلم، س. 22، 4 أكتوبر 1968

90) فاس في سبع قصص، عبد الجبار السحيمي، العلم، ع. 6716، س. 22، 11 أكتوبر 1968

91) عن فاس في سبع قصص، عبد الكريم غلاب، العلم، ع 11 67، س 22، 16 أكتوبر 1968

92) ملاحظات على هامش : فاس في سبع قصص، ابراهيم الخطيب، العلم، ع. 6771، س. 22، 6 دجنبر 1968

93) عن الثقافة والانحراف القصصي والنكتة، محمد زفزاف، العلم، ع. 6773، س. 22، 8 دجنبر 1968

94) تطور الأدب القصصي في المغرب العربي، عبد الكريم غلاب، المحاضرات الثقافية الأسبوعية، 1، 1969، ص. 136

95) حول ملتقى قصاصي المغرب العربي بالحمامات، محمد بيدى، آفاق، شتاء 1969

96) كتاب في الطفولة، عبد القادر السميحي، العلم الاسبوعي، ع. 1، س. 1، 7 فبراير 1969

97) مجموعة (النار والاختيار)، محمد السرغيني، آفاق، ربيع 1969

98) نقد قصص العدد الماضي، ابراهيم الخطيب، آفاق ربيع 1969

99) أزمة الوعي في النار والاختيار، ابراهيم الخطيب، العلم الاسبوعي، ع. 9، س. 1، 4 أبريل 1969

100) رأي في القصة القصيرة في الأدب المغربي، عبد القادر السميحي، العلم الأسبوعي، ع. 12، س. 1، 25 أبريل 1969

101) الرواية المغربية، محمد برادة، العلم الاسبوعي، ع. 13، س. 1، 2 ماي 1969

102) ملامح القصة القصيرة في المغرب، أحمد اليابوري، العلم الاسبوعي، ع. 14، س. 1، 9 ماي 1969

103) لحظات مع نقد دفنا الماضي، عبد الكريم غلاب، العلم الأسبوعي، ع. 14، س. 1، 9 ماي 1969

104) الممكن من المستحيل بين الجنس والطبقة، محمد زفزاف، العلم الاسبوعي، ع. 20، س. 1، 20 يونيو 1969

105) تحليل ونقد لقصص ملحق (العلم الاسبوعي)، ابراهيم الخطيب، العلم الاسبوعي، ع 20، س. 1، 20 يونيو 1969

106) تحليل ونقد لقصص ملحق (العلم الاسبوعي)، ابراهيم الخطيب، العلم الاسبوعي، ع. 21، س. 1، 27 يونيو 1969

107)تحية من أجل (الممكن من المستحيل)، عبد القادر السميحي، العلم الاسبوعي، ع. 22، س. 1، 4 يوليو 1969

108) الحلقة الأخيرة من دراسة قصص الاعداد الماضية من الملحق، ابراهيم الخطيب، العلم الاسبوعي، 24، س. 1، 18 يوليو 1969

109) رد على نقد (ابراهيم الخطيب)، محمد أنقار، العلم الاسبوعي، ع. 29، س. 1، 21 غشت 1969

110) (الممكن من المستحيل) : صوت ينتمي إلينا، ادريس الخوري، العلم الاسبوعي، ع. 44، س. 1، 12 دجنبر 1969

111) مشكلة الاختيار في (النار والاختيار)، إدريس الخوري، العلم الاسبوعي، ع. 45، س. 1، 21 دجنبر 1969

112) هل هي نسمات في انتظار (طائر الرعد) (نقد لمجموعة الممكن من المستحيل)، احمد الرضواني، العلم الاسبوعي، ع. 47، س. 1، 2 يناير 1970

113) الانتفاخ في غربة الجنس! (نقد لمجموعة رفيقة الطبيعة)، محمد عز الدين التازي، العلم الاسبوعي، ع. 50، س. 1، 16 يناير 1970

114) المضمون الاجتماعي في (رجل وامرأة)، نجيب العوفي، العلم الاسبوعي، ع. 53، س. 2، 6 فبراير 1970

115) آفاق الوعي التجريبي في القصة القصيرة من خلال تجربة مبارك الدريبي، عبد القادر الشاوي، العلم الاسبوعي، ع. 66، س. 2، 8 ماي 1970

116) في القصة القصيرة : الزمن والمنفى .... نقد لقصص التازي، عبد القادر الشاوي، العلم الاسبوعي، ع. 70، س. 2، 12 يونيو 1970

117) نقطة نظام سخرية فولتير وواقعية ابن المقفع، ادريس الزمراني، العلم الاسبوعي، ع 73، س. 2، 10 يوليو 1970

118) نقطة نظام، قصص لمحمد الصباغ، رضوان احدادو، الآداب، ع. 11، س. 18، نونبر 1970

119) قراءة في (الممكن من المستحيل)، محمد بعاير قنديل، العلم الاسبوعي، ع. 88، س. 2، 13 نونبر 1970

120) (السقف) : انتكاسة الواقعية، محمد الهرادى، العلم الاسبوعي، ع. 88، س. 2، 13 نونبر 1970

121) نقطة نظام، رضوان احدادو، العلم الاسبوعي، ع. 95، س. 2، 1 يناير 1971

122) نقطة نظام، مجموعة قصصية لمحمد الصباغ، ادريس الزمراني، الآداب، ع. 1، س. 19 ، يناير 1971

123) (السقف) بعد اجتماعي واحد في واقعية بلا ضفاف، إدريس الخوري، العلم الاسبوعي، س. 3، 26 يناير 1971

124) العنف في الدماغ بين القصور الذاتي وتضخم الأنا، ادريس الناقوري، العلم الاسبوعي، س. 3، 26 يناير 1971

125) (العنف في الدماغ)، عبد القادر الشاوي، الاداب، ع. 7، س. 19، يوليو 1971

126) تطور الفن القصصي في المغرب، أحمد اليابوري، البحث العلمي، ع. 18، س. 8، أكتوبر 1971(1)

127) المعلم علي ومسيرة الرواية المغربية، عبد الجبار السحيمي، العلم الاسبوعي، ع. 126، س. 3، أكتوبر 1971

128) الممكن من المستحيل، شهادة في ملف دعوة ضد العسف، ابو يوسف طه، العلم الاسبوعي، ع. 128، س. 3، 12 نونبر 1971

129) (العنف في الدماغ) فكر بلا واقع!، عزيز اسماعيل، العلم الاسبوعي، ع. 132، س. 2، 10 دجنبر 1971

130) المضمون الاجتماعي لـ (الغربة)، عزيز اسماعيل، العلم الاسبوعي، ع. 127، س. 3، 7 يناير 1972

131) القصور الفكري والنفسي في (الهواء الجديد)، عزيز اسماعيل، العلم الاسبوعي، ع. 129، س. 3، 21 يناير 1972

132) اختيار النار... في مجموعة النار والاختيار، ابراهيم زيد، العلم الاسبوعي، ع. 136، س. 4، 10 مارس 1972

133) (الفجر الكاذب) بين الرغبة الذاتية والواقع، عزيز اسماعيل، العلم الاسبوعي، ع. 137، س. 4، 17 مارس 1972

134) أشخاص الخوري مابين (التقوقع) و(التفتح) على الآخرين، عزيز اسماعيل، العلم الاسبوعي، ع. 138، س. 4، 24 مارس 1972

135) شعب تحت السقف، هناوي أحمد الشياظمي، أقلام، ع. 2 ـ 3، س. 1، يونيو ـ يوليو 1972

136) قراءة في مجموعة (الهواء الجديد) لمحمد زنيبر، خير الدين محمد، العلم الاسبوعي، 154، س. 4، 7 يوليو 1972

137) بعض معطيات (المعلم علي) : الكتابة في مجتمع كامل.. إدريس الكلاطي، العلم الاسبوعي، ع. 156، س. 4، 4 غشت 1972

138) رواية (المخاض) بين الواقع للواقع وفنية الواقع المجهض، بشير جمكار، العلم الاسبوعي، ع. 156، س. 4، 4 غشت 1972

139) البطل في رواية (الطيبون) لربيع مبارك بين الموقف الفردي ولحظة الانفجار، عبد الرحمن بن زيدان، العلم الاسبوعي، ع. 164، س. 4. 13 اكتوبر 1972

140) مجموعات قصصية : حوار في ليل متأخر ـ العنف في الدماغ، ادريس الخوري، آفاق، شتاء 172

141) تطور الفن القصصي في المغرب : النقد القصصي، احمد اليابوري، الباحث، م. 1 س. 1، 1972(2)

142) تطور الفن القصصي في المغرب : القصة الوعظية، احمد اليابوري، الباحث، م. 2، س. 1، 1972(3)

143) قراءة لرواية (الطيبون) : الخروج إلى منطقة اليقين، احمد الحريشي، العلم الاسبوعي، ع. 187، س. 5، 23 مارس 1973

144) شقراء الريف : بدايات القصة النضالية، محجوب الصفريوي، العلم الاسبوعي، ع. 193، س. 5، 4 ماي 1973

145) شقراء الريف : عرض قصصي لكفاح شعب، محمد الخطابي، العلم الاسبوعي، ع. 195، س. 5، 18 ماي 1973

146) الانتاج القصصي التاريخي (1949 ـ 1950)، احمد اليابوري، العلم الاسبوعي، ع. 196، س. 5، 25 ماي 1973

147) حـزن في الرأس وفي القلب : المرأة، الكتـابـة، مـحـمـد الهـرادي، العلم الاسبوعي، ع. 213، س. 5، 14 دجنبر 1973

148) مجموعة السقف بين المرحلية وعنف المواجهة، احمد الحلو، أقلام، ع. 7، س. 1، دجنبر 1973

149) عن (المرأة والوردة) والنقد، البشير الودنوني، العلم الثقافي، ع. 217، س. 5، 11 يناير 1974

150) قدر العدس : بين التاريخ الوطني والاجتماعي.. وقضية الغياب الجبري، بشير جمكار، العلم الثقافي، ع. 221، س. 5، 8 فبراير 1974

151) مناقشات في القصة المغربية القصيرة.. العلم الثقافي، ع. 228، س. 5، 29 مارس 1974

152) رواية إكسير الحياة.. بين الادراك والانهزامية، سعيد علوش، العلم الثقافي، ع. 232، س. 5، 26 أبريل 1974

153) قصص العدد الماضي من الملحق الثقافي، بشير جمكار، العلم الثقافي، ع. 242، س. 5، 6 شتنبر 1974

154) (المغتربون) رواية نقدية، محمد عز الدين التازي، المحرر، 1 دجنبر 1974

155) الرواية المغربية والاشكالية الاجتماعية، البشير الوادنوني، أقلام، ع. 8، س. 1، دجنبر 1974

156) رواية (المغتربون) : صراع بين المستقبل البعيد والحاضر المباشر، إدريس الكلاطي، العلم الثقافي، ع. 256، س. 5، 24 يناير 1975

157) دراسة في مجموعة (حزن في الرأس وفي القلب)، احمد الحلو، المحرر، 26 يناير 1975

158) (الطيبون) والبحث عن الذات، محمد المصمودي، المحرر، 23 فبراير 1975
159) أزمة المثقف في (حزن في الرأس وفي القلب)، نجيب العوفي، العلم الثقافي، ع. 261، س. 5، 7 مارس 1975
160) تعليق على (الصورة والصوت)، عبد الجبار السحيمي، العلم الثقافي، ع. 261، س. 5، 7 مارس 1975
161) الاستلاب الايديولوجي في الرواية المغربية، البشير الوادنوني، المحرر، 30 مارس 1975
162) الاستلاب الايديولوجي في الرواية المغربية، البشير الوادنوني، المحرر، 6 أبريل 1975
163) الاستلاب الايديولوجي في الرواية المغربية، البشير الوادنوني، المحرر، 13 أبريل 1975
164) الوعي الثابت والوعي المتحول في مجموعة (الصورة والصوت)، نجيب العوفي، المحرر، 18 ماي 1975
165) استدارة الانكسار في مجموعة أوصال الشجر المقطوعة، عزام نجوع، المحرر، 25 ماي 1975
166) ملاحظات أولية عن (الصورة والصوت)، محمد الأشهب، العلم الثقافي، ع. 273، س. 5، 30 ماي 1975.
167) (جيل الظمأ) رواية لا شيء، البشير الوادنوني، المحرر، 29 يونيو 1975.
168) مقدمات نظرية : القصة القصيرة : التحدي والاستجابة، البشير الوادنوني، المحرر، 10 غشت 1975.

169) الطيبون وسقوط المثال، البشير الوادنوني، المحرر، 31 غشت 1975.

170) ملاحظات حول قصة محمد زفزاف الأخيرة (موسم زيارة السيد)، الضاوي عبد الله، المحرر، 7 شتنبر 1975.

171) قراءة في مجموعة (أوصال الشجر المقطوعة) لعز الدين التازي، بشير جمكار، المحرر، 12 أكتوبر 1975.

172) قراءة على هامش رواية هامشية، أحمد المديني، المحرر، 9 نونبر 1975.

173) رواية (المرأة والوردة) : مدخل لمناقشة زفزاف، أنور المرتجي، المحرر، 30 نونبر 1975.

174) المنزع الكفكاوي في القصة المغربية القصيرة، ابو يوسف طه، الثقافة الجديدة، ع. 4، س. 1، خريف 1975

175) القصة القصيرة المغربية : مقدمات نظرية : التحدي والاستجابة، البشير الوادنوني، المحرر، 18 يناير 1976.

176) (السقف) لمحمد ابراهيم بوعلو، إدريس الكلاطي، المحرر، 25 يناير 1976.

177) انطباعات حول إكسير الحياة، البشير الوادنوني، المحرر، 11 أبريل 1976.

178) قراءة في نص قصصي، البشير الوادنوني، المحرر، 2 ماي 1976.

179) قراءة في قصص العدد الماضي، بشير جمكار، المحرر، 9 ماي 1976.

180) أزمة البحث عن بطل مفقود في (قصص خناثة بنونة)، البشير الوادنوني، أقلام، ع. 2، س. 2، يونيو 1976.

181) بومهدي أسير الجدران والأرصفة، أحمد زيادي، أقلام، ع. 3، س. 2، دجنبر 1976.

182) مــلاحظات حــول الشكل والمحــتــوى في زمن بين الولادة والحلم، نجــيب العوفي، المحرر، 27 مارس 1977.

183) مــلاحظات حــول الشكل والمحــتــوى في زمن بين الولادة والحلم، نجــيب العوفي، المحرر، 3 أبريل 1977.

184) مقدمات نظرية في القصة المغربة القصيرة، البشير الوادنوني، الأقلام، ع. 6، س 12، 1977.

185) تحت القنطرة لرفيقة الطبيعة أو السعي وراء التكيف مع منطق بلا منطق، محمد محمد الخطابي، المحرر، 3 يونيو 1977.

186) (زمن بين الولادة والحلم) بين التساؤلات والانجاز، قمري بشير، المحرر، 31 يونيو 1977.

187) اللعنة والكلمات الزرقاء : عنف اللغة مقابل عنف الواقع، إلياس إدريس، العلم الثقافي، ع. 402، س. 8، 19 غشت 1977.

188) البطل في القصة المغربية، قمري بشير، المحرر، 28 غشت 1977.

189) تعقيب على مقدمات نظرية في القصة المغربية القصيرة، بشير جمكار، الأقلام، ع. 8، س 12، 1977.

190) الرواية المغربية المكتوبة بالعربية، ابراهيم الخطيب، الاقلام، ع. 9، س 12، 1977.

191) (زمن بين الولادة والحلم) : المغامرة اللغوية، البناء الروائي، الحمداني حميد، أقلام، ع. 7، س. 2، أكتوبر 1977.

192) زمن بين الولادة والحلم أو الرواية ذات الصوت الواحد، محمد عز الدين التازي، آفاق، ع. 1، 1977.

193) رفقة السلاح والقمر ملاحظات في السرد الروائي، إبراهيم الخطيب، آفاق، ع. 1، 1977.

194) منطلقات الوعي في القصة القصيرة المغربية، محمد عز الدين التازي، الحياة الثقافية، ع. 1، أكتوبر 1977.

195) مشكلة المضمون في الرواية المغربية، البشير الوادنوني، الآداب، ع. 10، س 25، أكتوبر 1977.

196) البنيات الأساسية في رواية الغربة لعبد الله العروي، أنور المرتجي، المحرر، 16 أكتوبر 1977.

197) أزمة الشعبوية في الأدب : دراسة في مجموعة محمد زفزاف (بيوت واطئة)، محمد جبريل، المحرر، 4 دجنبر 1977.

198) ظلال : الكتابة وخارج الكتابة، ابراهيم الخطيب، آفاق، ع. 2، 1977.

199) (أرصفة وجدران) رواية ذات بعد واحد، أحمد الحلو، المحرر، 15 يناير 1978.

200) قراءة في أدب الصباغ : كتابة بدون منهجية لتكريس تحالف الفكر الرجعي، إلياس إدريس، المحرر، 28 يناير 1978.

201) البطل في رواية الطيبون، عبد الرحمن بن زيدان، الطليعة الأدبية، ع. 2، س. 4، فبراير 1978.

202) زمن بين الولادة والحلم وانعكاسات الوعي الشقي، أحمد الحلو، أقلام، ع. 1، س. 3، فبراير 1978.

203) قراءة جديدة في (أوصال الشجر المقطوعة)، الزاهي فريد، المحرر، 12 فبراير 1978.

204) مظاهر أنماط الوعي في القصة المغربية القصيرة، محمد عز الدين التازي، الآداب، ع. 3، س. 26، مارس 1978.

205) (المغتربون) والأبعاد الأولية لمفهوم الغربة، أحمد الحلو، أقلام، ع. 3، س. 3، أبريل 1978.

206) عن سفر الانشاء والتدمير، إدريس الخوري، المحرر، 2 أبريل 1978.

207) قراءة نقدية في مجموعة (أوصال الشجر المقطوعة)، محمد اليملاحي، المحرر، 23 أبريل 1978

208) قراءة نقدية في مجموعة (أوصال الشجر المقطوعة)، محمد اليملاحي. المحرر، 3 يونيو 1978.

209) إجهاض تجربة الفكر والإبداع في (زمن بين الولادة والحلم)، محمد الاحسايني، العلم الثقافي، ع. 449، س. 8، 28 يوليو 1978.

210) البحث عن لحظة فرح : تعرية للمدينة والناس، عبد الحق الزروالي، العلم الثقافي، ع. 453، س. 8، 1 شتنبر 1978.

211) مقدمات الوعي البورجوازي : عبد الكريم غلاب في القصة، توفيق الشاهد، أقلام، ع. 4، س. 3، أكتوبر 1978.

212) أزمة جنس أم أزمة حرية؟ طرح لمسألة الجنس في مجموعة (أوصال الشجر المقطوعة)، محمد اليملاحي، أقلام، ع. 5، س. 3، نونبر 1978.

213) (الريح الشتوية) : ملاحظات حول بعض مستويات الدلالة، البشير الوادنوني، المحرر، 26 نونبر 1978.

214) مقدمات الوعي البورجوازي (2)، توفيق الشاهد، أقلام، ع. 5، س. 3، نونبر 1978.

215) فن القصة القصيرة بالمغرب، أحمد المديني، المحرر، 3 دجنبر 1978
216) النموذج الإشكالي بين وليد مسعود واليتيم، نجيب العوفي، المحرر، 1 يناير 1979.
217) النموذج الإشكالي بين وليد مسعود واليتيم، نجيب العوفي، المحرر، 7 يناير 1979.
218) وجهة نظر نقدية حول (أبراج المدينة)، بنعياش عمر، المحرر، 14 يناير 1979.
219) (قبور في الماء) : ملاحظات حول واقعية (زفزاف)، ابراهيم الخطيب، الثقافة الجديدة، ع. 13، س.4، 1979.
220) (أبراج المدينة) بين تداعي اللغة وتداعي الوعي، نجيب العوفي، الثقافة الجديدة، ع. 13، س. 4، 1979.
221) صور من المجتمع في القصة المغربية، أحمد اليابوري، آفاق، ع. 3، مارس 1979.
222) نماذج من الألم في القصة المغربية القصيرة، البشير الوادنوني، آفاق. ع. 3، 1979.
223) النص القصصي بين التصعيد والتفجير، نجيب العوفي، آفاق، ع. 3، مارس 1979.
224) الظاهرة الأوطوبيوغرافية بالرواية في المغرب العربي، سعيد علوش، أقلام، ع. 7، س. 3، أبريل 1979.
225) المعلم علي : فكرة الوعي والادراك المشتركين، محمد أبو رضوان، العلم الثقافي، ع. 467، س. 8، 4 ماي 1979.

226) هل حققت الرواية المغربية تجاوزا على صعيد الشكل والمضمون والرواية، (ندوة مكناس)، العلم الثقافي، ع. 469، س. 8، 18 ماي 1979.

227) (البحث عن لحظة فرح) من أجل تأسيس واقع جديد، عبد الرحمن بن زيدان، العلم الثقافي، ع. 472، س. 8، 8 يونيو 1979.

228) دراسة في مجموعة الهواء الجديد لمحمد زنيبر : الرضى بالأمر الواقع.. وتكريس الهيمنة البورجوازية، إلياس إدريس، المدينة، ع. 4-5، يونيو 1979.

229) قراءة جديدة في (المرأة والوردة)، أحمد اليابوري، المحرر، 17 يونيو 1979.

230) الدلالات المحورية في مجموعة محمد زفزاف (بيوت واطئة)، نجيب العوفي، المحرر، 8 يوليو 1979.

231) الدلالات المحورية في مجموعة محمد زفزاف (بيوت واطئة)، نجيب العوفي، المحرر، 15 يوليو 1979.

232) الدلالات المحورية في مجموعة محمد زفزاف (بيوت واطئة)، نجيب العوفي، المحرر، 29 يوليو 1979.

233) (مجنون الورد) : الأشياء قبل الكلمات، محمد برادة، الآداب، ع. 9/8 س. 27، غشت-شتنبر 1979.

234) فهرس المجاميع القصصية المغربية (1947-1978)، مصطفى يعلى، المورد، م. 5، ع. 2، صيف 1979.

235) ورقة عمل لصالح التحول في مجال القصة القصيرة بالمغرب، محمد عز الدين التازي، المحرر، 9 شتنبر 1979.

236) الرواية المغربية والقضية الفلسطينية، الحمداني حميد، أقلام، ع. 10، س. 3، أكتوبر 1979.

237) إدريس الخوري : الواقعية في الذاتية، توفيق الشاهد، أقلام، ع. 1، س. 4، نونبر 1979.

238) قراءة في رواية (أبراج المدينة) : نموذج البورجوازي الصغير المحبط والمحاصر، محمد بودويك، أقلام، ع. 1، س. 4، نونبر 1979.

239) النسق المعماري في رواية اليتيم، نجيب العوفيْ، آفاق، ع. 4، دجنبر 1979.

240) قبور في الماء : ونسق الاستطراد، إبراهيم الخطيب، آفاق، ع. 4، دجنبر 1979.

241) المد والجزر في الوعي (قبور في الماء)، إدريس الخوري، آفاق، ع. 4، دجنبر 1979

242) الريح الشتوية : الرواية والتاريخ، ادريس الناقوري، آفاق، ع. 4، دجنبر 1979.

243) تشكيل وتشخيص الواقع : التاريخ في الريح الشتوية، محمد برادة، آفاق، ع. 4، دجنبر 1979.

244) مكونات الفضاء الروائي في أبراج المدينة، محمد الهرادي، آفاق، ع. 4، دجنبر 1979.

245) أبراج المدينة : الحلم فنيا لغياب توازن الواقع، عبد الجبار السحيمي، آفاق، ع. 4، دجنبر 1979.

246) محمد عز الدين التازي وإشكالية الكتابة، رشيد بنحدو، آفاق، ع. 4، دجنبر 1979.

247) الشكل الفني في الرواية المغربية، إدريس الناقوري، المؤتمر العام الثاني للاتحاد العام للأدباء والكتاب العرب، ج. 2، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1979.

248) الروائي والرواية المغربية، الحمداني حميد، الزمان المغربي، ع. 2، شتاء 1980.

249) ما قبل الرواية، محمد الوكيلي، الزمان المغربي، ع. 2، شتاء 1980.

250) إدريس الخوري : الواقعية في الذاتية (2)، توفيق الشاهد، أقلام، ع. 48، س. 15، يناير 1980.

251) البنيات الأساسية لرواية (اليتيم)، الطائع الحداوي، أقلام، ع. 49، س. 15، فبراير 1980.

252) الواقعي والمتخيل من خلال علائق البحث النظري والكتابة في الرواية المغربية، محمد عز الدين التازي، الآداب، ع. 3/2، س. 28، فبراير-مارس 1980.

253) تجربة في كتابة الرواية، عبد الكريم غلاب، الآداب، ع. 3/2 س. 28، فبراير-مارس 1980.

254) نبضات من التجربة الروائية الشخصية، خناثة بنونة، الآداب، ع. 3/2، س. 28، فبراير - مارس 1980.

255) مفهومي للسيرة الذاتية الشطارية، محمد شكري، الآداب، ع. 3/2، س. 28، فبراير-مارس 1980.

256) وجهة نظر نقدية حول (العاصفة) لخناثة بنونة، المحرر الثقافي، 9 مارس 1980.

257) (وجه في المرايا) وأزمة النص الواقعي، أحمد المديني، آفاق، ع. 5، ماي 1980.

258) (قبورفي الماء) : إشارات جمع ومفرد، أمين الخمليشي، آفاق، ع. 5، ماي 1980.

259) بلاغة بورجوازية : بحث في معنى المدينة والجنس عند محمد زفزاف، إرشاد حسن، دراسات عربية، ع. 7، س. 16، ماي 1980.

260) قراءة في رواية محمد زفزاف (الافعى والبحر) : الواقعية في رواية مغربية، رشيد بناني، العلم الثقافي، ع. 518، س. 10، 6 يونيو 1980.

261) ملامح من القصة القصيرة المغربية من خلال (وجه في المرايا)، محمد الأمين أبو أحمد، العلم الثقافي، ع. 520، س. 10، 20 يونيو 1980.

262) (الأقوى) لزفزاف : إثبات الحضور في زمن القهر، موزوني لحسن، آفاق، ع. 6، يونيو 1980.

263) عقبة الذات : قراءة في مجموعة محمد برادة (سلخ الجلد)، أحمد بوزفور، آفاق، ع. 6، يونيو 1980.

264) البنيات العامة لرواية (رحال ولد المكي) من خلال مفهوم الشخصية والبطولة، محمد الاحسايني، العلم الثقافي، ع. 522، س. 10، 11 يوليو 1980.

265) السيرة القاسية (الخبز الحافي)، توفيق الشاهد، المحرر الثقافي، ع. 18، 6 يوليو 1980.

266) السيرة القاسية (الخبز الحافي)، توفيق الشاهد، المحرر الثقافي، ع. 19، 13 يوليو 1980.

267) إشكالية القصة القصيرة المغربية، صدوق نور الدين، م. الثقافة العربية، ع. 8، س. 7، غشت 1980.

268) (الضلع والجزيرة) : نحو مشارف النص المضاد، ع. أبو الشتاء، المحرر الثقافي، ع. 28، 14 شتنبر 1980.

269) إميلشيل... يا إملشيل، قراءة المحرر، العلم الثقافي، ع. 531، 19 شتنبر 1980.

270) قراءة في مجموعة (ثقوب في السماء)، رشيد بناني، العلم الثقافي، ع. 534، س. 11. 10 أكتوبر 1980.

271) قراءة في مجموعة (ثقوب في السماء)، رشيد بناني، العلم الثقافي، ع. 535 س. 11، 17 أكتوبر 1980.

272) على هامش إيملشيل : اختزال الواقع والعجز عن إعادة تركيبه، مواطن إميلشيلي، المحرر الثقافي، ع. 33، 19 أكتوبر 1980.

273) فهرس المجاميع القصصية المغربية من سنة 1947 إلى سنة 1980، مصطفى يعلى، الأقلام، ع. 2، س. 16، دجنبر 1980.

274) القصة القصيرة في المغرب، الإطار السوسيوتاريخي ومصاعب الانطلاق، أحمد المديني، الأقلام، ع. 2، س. 16، دجنبر 1980.

275) (إيملشيل) رواية أم خرافة أخلاقية، ابراهيم الخطيب، المحرر الثقافي، ع. 41، 14 دجنبر 1980.

****

الهوامش :

(3،2،1) هذه المقالات مأخوذة من رسالة (الفن القصصي في المغرب...)، لكن أحمد اليابوري لم يشر إلى ذلك.

****

فهارس الكتاب

فهرس الجزء الأول

فهرس الجزء الثاني

فهرس الجزء الثالث

عنوان الكتاب : زهرة الآس في فضائل العباس
الطبعة الأولى : 1417هـ ــ 1997م.
الإيداع القانوني : 1997-52 .
ردمك : 9981-832-14-6 (المجموعة).
ردمك : 9981-832-17-0 (الجزء الثالث).
المطبعة : دار المناهل (وزارة الشؤون الثقافية).